

سلسلة
أعلام الاقتصاد الإسلامي
الكتاب الرابع

دكتور شوقي أحمد دنيا

أستاذ الاقتصاد

كلية التجارة - جامعة الأزهر

* الفكر الاقتصادي الإسلامي في مرحلة النشأة

* الإمام الجويني

* عمر بن عبد العزيز

* الإمام ابن حزم

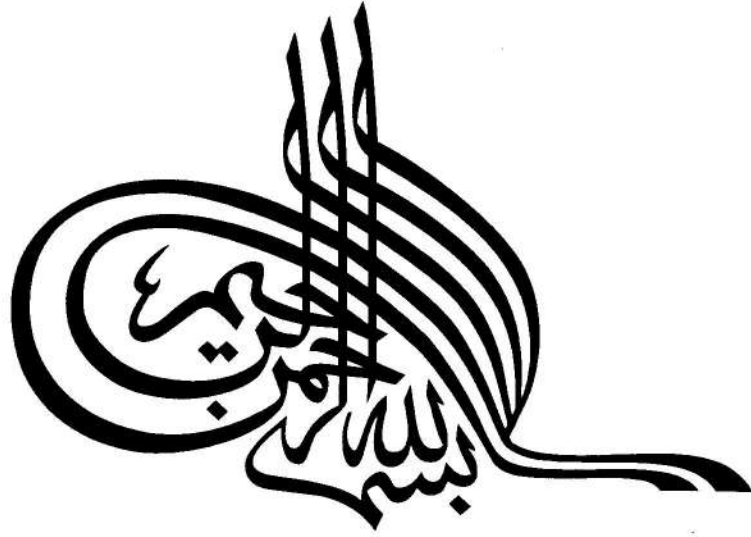
* الإمام الماوردي

* الإمام ابن تيمية

* الإمام الشاطبي

* المقريزي

سلسلة
أعلام الاقتصاد الإسلامي



مقدمة:

منذ أمد بعيد صدر لي كتاب من مكتبة الخريجي بالرياض عام ١٩٨٤ م يحمل عنوان «سلسلة أعلام الاقتصاد الإسلامي - الكتاب الأول». وقد تضمن هذا الكتاب دراسة عن أربعة من الشخصيات الإسلامية من خلال ما قدموه من عطاء اقتصادي في بعض مؤلفاتهم، كانت الدراسة الأولى عن أبي يوسف وكتابه الخراج، والدراسة الثانية عن محمد بن الحسن وكتابه الكسب، والدراسة الثالثة عن الغزالي وعدد من كتبه على رأسها إحياء علوم الدين، والدراسة الرابعة عن جعفر الدمشقي وكتابه الإشارة إلى محاسن التجارة.

ثم أعقبه على فترة من الزمن كتاب بعنوان «ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد» وقد اعتبرت هذا الكتاب الثاني في سلسلة أعلام الاقتصاد الإسلامي. وقد نشرته دار معاذ للنشر والتوزيع بالرياض عام ١٩٩٣ م وبعد فترة طويلة من الزمن نشر مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر الكتاب الثالث في هذه السلسلة وقد تضمن دراسات عن أربعة أعلام من خلال ما قدموه من عطاءات اقتصادية في بعض مؤلفاتهم، وهم الراغب الأصفهاني وكتابه الذريعة إلى مكارم الشريعة، والعز بن عبد السلام وكتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، وابن الحاج وكتابه المدخل، والأسدي وكتابه التيسير والاعتبار. وذلك في ١٤١٨ هـ.

واليوم يأتي المولود الرابع مكوناً الحلقة الرابعة في سلسلة أعلام الاقتصاد الإسلامي. ويحتوي على دراسات عن ستة أشخاص من خلال ما قدموه من عطاءات اقتصادية في بعض مؤلفاتهم، وهم الجويني وكتابه الغياثي، والماوردي وعدد من مؤلفاته، وابن حزم وعدد من مؤلفاته، والشاطبي وعدد من مؤلفاته،

وابن تيمية وعدد من مؤلفاته، والمقريري وعدد من مؤلفاته. وقد رأيت أن أدخل مع هؤلاء الأعم موضوعين:

الأول: دراسة عن الفكر الاقتصادي في مرحلة النشأة «قبل التدوين».

الثاني: دراسة عن عمر بن عبد العزيز وإسهاماته الفكرية والتطبيقية في هذا المجال، مع ملاحظة أن عمر بن عبد العزيز كان حاكماً للدولة الإسلامية وهو في نفس الوقت مفكر إسلامي وصل لدرجة المجتهدين، ومن ثم فإن عطاءه الاقتصادي يجمع بين فكر وتطبيق أو بين قول وعمل.

والأمل معقود على تقديم العديد من الأخوة، فالتراث الإسلامي ثري كل الثراء بهذه النوعية من الأعلام.

وتجدر الإشارة إلى أن العديد من هذه الدراسات قد نشرت في مجلات علمية محكمة وألقيت في مؤتمرات دولية.

والله تعالى نسأل أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه وأن يكون من باب العلم النافع.

د. شوقي دنيا

القاهرة مايو ٢٠١٣م

الفكر الاقتصادي الإسلامي مرحلة التأسيس ﴿﴾

مقدمة:

لا حاجة بنا إلى القول بأن الفكر الاقتصادي الإسلامي لم يكن له وجود قبل ظهور الإسلام، وهذا أمر بدهي، أخذاً من الاسم، كما أنه لم يظهر منذ اللحظة الأولى التي ظهر فيها الإسلام، فظهور الإسلام سابق لظهور الفكر الاقتصادي الإسلامي، فقد مضت فترة زمنية يمكن تسميتها بفترة إظهار وتبيان مصادر الفكر الإسلامي ومنه الفكر الاقتصادي. هذه الفترة الزمنية هي زمن النبوة، فكان الرسول ﷺ ينزل عليه القرآن خلال هذه الفترة، والقرآن هو المصدر الأول للفكر الاقتصادي الإسلامي، فيقوم ﷺ بتبليغه للصحابة ﴿يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧]: ثم يقوم صلوات الله عليه بتبيينه وتوضيح هداياته من خلال الأقوال والأفعال والتقارير، أي من خلال سنته الشريفة بشعبها الثلاث ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] وبالتالي فقد ظهر في هذه الحقبة الزمنية المصدر الثاني من مصادر التشريع والفكر الاقتصادي الإسلامي وهو السنة.

وهكذا نجد أن هناك فترة زمنية تبدأ بظهور الإسلام وتنتهي بوفاة الرسول ﷺ وكانت فترة مصادر للفكر الاقتصادي وليست فترة فكر، فحاشا لله أن يكن القرآن فكراً اقتصادياً أو فكراً من أي نوع، طالما كنا واعين جيداً بالمفهوم

اللغوي والعلمي لمصطلح الفكر، كما أن السنة النبوية هي الأخرى بعيدة تماماً عن أن تكون فكراً تحت أي وصف أو مسمى، فلم تخرج ولم تقع من الرسول ﷺ نتيجة أعمال عقله ونظره في هذه المسألة أو تلك^(١) وإنما هي وحي من الله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣، ٤] وما كان الرسول ﷺ كما ذهبت بعض الفرق الضالة، رجلاً مفكراً تمكن بفكره وعبقريته من القول بما قال^(٢).

ويلاحظ أنه في تلك الحقبة لم يظهر للصحابة فكر اقتصادي يعمل به في منأى من الوحي، فما وجدناهم يواجهون القضايا والمسائل الاقتصادية معملين فيها نظرهم وعقلهم، مدلين فيها بمرئياتهم وأفكارهم، اللهم إلا ما كان منها داخلاً في نطاق التجارب والحسيات والمشاهدات والنواحي الفنية.

وبفرض قيامهم بذلك في هذا النطاق فكان يعرض على الرسول ﷺ فيقره أو يرفضه أو يعدله، وبالتالي يتحول الأمر من موضوع فكر إلى موضوع مصدر للفكر.

ومعنى ذلك أن فترة النبوة كانت مرحلة تعلم واكتساب للمعرفة الصحيحة اللازمة فيما بعد للصحابة لإنتاج وتوليد الفكر لديهم.

(١) وقد ترد هنا مسألة تتعلق بالاجتهاد في حق الرسول، وهل وقع منه أم لا، وهل يعتبر اجتهاده مصدراً للتشريع شأنه شأن غيره من أمته. وهناك خلاف مطول بين العلماء في ذلك. وما نميل إليه أن الاجتهاد وإن كان قد وقع من الرسول في بعض المسائل فإنه لم يكن بذاته مصدراً للتشريع، بل إما أن ينزل الوحي مقرأ له على اجتهاده وعند ذلك يكون المصدر هو الوحي، أو ناقضاً لاجتهاده ومن ثم فلا أثر له.

وعلى الطرف المقابل نجد القرآن الكريم قد أعطى الرسول سلطة تشريعية. وعلى أية حال فتلك مسألة خارج نطاق البحث الراهن. انظر: د. محمد سعيد البوطي، السنة مصدراً للتشريع، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٥٨)، ١٩٩١م.



(٢) در رحم الم الكندى وهو مصدر لفكر أو يؤكد على حقيقة ما نصوره. ولزبير المعرفة
يراجع فراجح الوحي عند الكندى، رسالة دكتوراه من كلية الدراسات والبحوث جامعة القاهرة
للجنة فاضلة، كما جيل، وقد نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، سنة
الرسائل الجامعية (٢٣)، ١٩٨١، ص ٧٥، وادرسها

وهذا أمر منطقي، فأولاً يكون التعلم، ثم بعد ذلك يكون التعليم والتفكير العلمي، فلا بد من الإحاطة الجيدة والمعرفة الحسنة بمصادر الفكر، ثم بعد ذلك يجيء الفكر. وهذا ما كان، إذ بمجرد انتهاء فترة النبوة سرعان ما تفجرت الأفكار الاقتصادية وغيرها من قبل الصحابة رضوان الله عليهم.

وبذلك يمكن القول إن بداية ظهور الفكر الاقتصادي الإسلامي كانت مع بدء عصر الخلافة. وهنا نجدنا أمام المرحلة الأولى المبكرة للفكر الاقتصادي الإسلامي. والسؤال المطروح هو: إذا كانت هذه هي بداية المرحلة الأولى للفكر الاقتصادي الإسلامي فما هي نهاية هذه المرحلة؟ هنا ندخل في مسألة تختمل العديد من الآراء. ولكنني أرى أن هذه المرحلة قد استغرقت عصر الخلافة الراشدة بالكامل، وكذلك عصر الأمويين بكامله، ويمكن إدخال السنوات الأولى من عصر العباسيين في هذه الحقبة. وبعبارة أخرى نقول إن هذه المرحلة بدأت منذ وفاة الرسول ﷺ وانقطاع الحبي، وامتدت حتى بداية عصر التدوين العلمي في العالم الإسلامي، إذ ببداية هذا العصر بدأت العلوم الإسلامية المختلفة في الوجود والظهور، وظهر علماء متخصصون في العلوم والفنون المختلفة، ومنها ما يدخل تحت نطاق الدراسات الاقتصادية. ومن الواضح أن البداية الفعلية القوية والجادة لهذه الظاهرة العلمية ظهرت في أوائل العصر العباسي.

وتساؤل آخر قد يرد هنا هو: هل يمكن أن نطلق على ما قدمه الصحابة والتابعون في هذا المجال إرهاصات للفكر الاقتصادي الإسلامي؟ لا نستطيع أن ندخل ما حدث في هذه المرحلة تحت مسمى الإرهاصات إلا بقدر كبير من التجوز، لأن القول بذلك يخرج ما قدم منهم من نطاق الفكر الاقتصادي،

فالإرهاصات في أصل معناها أمور تنبئ عن قرب مجيء شيء مغاير لهذه الأمور، مثل إرهاصات النبوة وإرهاصات البلوغ، وهكذا. مع أن ما حدث في هذه الفترة كان فكراً اقتصادياً بكل معنى الكلمة، وإن كان ذا سمات متميزة، لكن إذا ما نظرنا للفكر الاقتصادي على أنه فكر علمي مدون ومنهج وصادر عن علماء محترفين أو متخصصين فعند ذلك يمكن اعتبار فكر مرحلتنا هذه هو بمثابة إرهاصات للفكر الاقتصادي الإسلامي.

ترى ما هي طبيعة الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة؟ وما هي أهم سماته؟ وما هي أهم مقولاته واهتماماته؟ هذا ما تحاول الورقة الإجابة عليه، بادئة في ذلك بالتعريف السريع بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، كمصدرين للفكر الاقتصادي الإسلامي، وذلك بعد التعريف بالفكر الاقتصادي الإسلامي.

تعريف الفكر الاقتصادي الإسلامي:

الفكر لغة اسم لفكر بمعنى أعمل العقل في شيء، ورتب بعض ما يعلم ليصل به إلى مجهول. وفكرٌ مبالغة في فكر فهو مفكر، والتفكير إعمال العقل في مشكلة للتوصل إلى حلها، ويقال: لي في الأمر فكر أى نظر ورؤية وهو إعمال الخاطر في الشيء^(١). وقال الراغب: «الفكرة قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكير جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، والفكر فرك الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها»^(٢) وفي المصباح المنير الفكر ترتيب أمور في الذهن يتوصل بها إلى مطلوب يكون علماً^(٣). وهذه المفاهيم تتفق على عدة أمور، على رأسها أن الفكر نشاط عقلي،

(١) المعجم الوسيط. مادة فكر.

(٢) المفردات، بيروت: دار المعرفة، ص ٣٨٤.

(٣) المصباح المنير، مادة فكر.

بمعنى أن أدواته هي العقل. وبذلك خرج القرآن وخرجت السنة، وثانياً أنه قد ينتج علماً ومعرفة. وثالثاً أنه قد نظر له على أنه عملية أو نشاط عقلي، وهذا هو المعنى المصدري للفكر. وقد ينظر له من حيث ثمرته ونتيجته أي ما ينجم عنه من معلومات ومعارف ومقولات، وهذا هو المعنى الاسمي للفكر. ومن الواضح أن النشاط الذي يعيننا هنا هو هذا المعنى الاسمي فنحن نفتش عن المعلومات والأفكار والمقولات الاقتصادية التي قال بها بعض الناس من خلال إعمال عقولهم وأذهانهم في بعض القضايا.

وعرفه بعض العلماء بأنه إعمال الذهن تدبراً وتأملاً في أي من شئون الدين والدنيا، فهو نشاط بشري أدواته العقل وثمرته الرأي والعلم والمعرفة التي تنتج عن هذه العمليات العقلية^(١).

وقد عرف الفكر الاقتصادي الإسلامي بأنه «اجتهاد علماء المسلمين في مجال بحث وتحليل المشكلة التي واجهت مجتمعاتهم في العصور المختلفة ومحاولة استنباط العلاج الملائم لها داخل إطار الشريعة الإسلامية وأخذاً في الاعتبار مقاصد الشريعة وأهداف الأمة الإسلامية»^(٢). كما عرف بأنه «المحاولات العقلية من علماء الاقتصاد في إطار المصادر الأصلية للتشريع الإسلامي»^(٣). وعرف بأنه «الاجتهاد البشري العقلي في بحث وتقصى النواحي الاقتصادية

(١) د. حمدى عبد الهادي، الفكر الإداري الإسلامي المقارن، نقلاً عن د. عبد المنعم خميس «الفكر الإداري الإسلامي» ضمن «الإدارة في الإسلام» المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٩٩٥م، ص ٤٣.

(٢) عبد الرحمن يسرى، تطور الفكر الاقتصادي، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٨٨م، ص ٣٣.

(٣) د. محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١م، ص ٦.

المحكومة بالشق الثابت المتمثل في القرآن الكريم والسنة الصحيحة^(١). ويمكن تعريف الفكر الاقتصادي الإسلامي بأنه «اجتهاد العقل البشري في المسائل الاقتصادية في إطار الهدى الإسلامي» فنحن مع عملية عقلية، وما ينجم عنها، مجالها الاقتصاد، وإطارها الإسلام. وأداتها العقل في نور الوحي.

تمييز الفكر عن مصادر الفكر:

في ضوء العرض السابق يمكن الإشارة إلى تمييزات أساسية بين الفكر الاقتصادي الإسلامي ومصادر هذا الفكر.

- ١- مصادر الفكر النقلية «الوحي»، القرآن والسنة معصومة من الخطأ، لكن الفكر يرد عليه الخطأ، بحكم كونه عملاً عقلياً إنسانياً لفهم الوحي.
- ٢- مصدر ومنبع ومنشأ الفكر هو العقل الإنساني، لكن المصادر منشؤها ومصدرها الوحي، أو ما يطلق عليه النقل.
- ٣- مصادر الفكر مطلقة، لكن الفكر نسبي.
- ٤- مصادر الفكر ليست زمنية أو تاريخية، فهي وإن ظهرت في زمن معين، لكنها من أجل كل زمن، بينما الفكر زمني تاريخي.

ما قدمه الخلفاء الراشدون: بين الفكر والمصادر:

بمناسبة التمييز بين الفكر ومصادره تواجها مسألة تتطلب التحرير أو على الأقل التبصير بها، لما لها من آثار مهمة، وهي أن ما قاله وعمل به الخلفاء الراشدون هو بنص الحديث سنة تتبع، ففي الحديث الشريف «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي».

(١) د. زينب الأشوح، الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي. نظرة تاريخية مقارنة، القاهرة، نشر عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ١٩٩٧م، ص ١٤٥.

ومعنى ذلك في قضيتنا هذه أننا أمام فكر من جهة، وأمام، في نفس الوقت، مصادر للفكر من جهة ثانية، فما قدمه هؤلاء بحكم كونه إعمالاً للعقل في ضوء الوحي هو فكر، وهو بحكم هذا الحديث سنة، أى مصادر للفكر. وملاحظة هذه المسألة مهمة لما لها من آثار، سواء فيما يتعلق بالصواب والخطأ، أو ما يتعلق بلزوم الإتيان، أو بالمطلق والنسبي. والمسألة تحتاج إلى تحرير وتدبر لا تتحملها هذه الورقة.

القرآن الكريم كمصدر للفكر الاقتصادي الإسلامي

المهمة هنا تتحدد بوضوح في التعريف الإجمالي على مدى اهتمام القرآن الكريم، بالقضايا الاقتصادية، وجوانب وأبعاد هذا الاهتمام، والتوجهات القرآنية التي على الفكر أن يرسمها ويسير في ضوئها.

الخاصية الكبرى للقرآن الكريم أنه كتاب هداية، وإذا كانت الهداية خاصته الكبرى فهي أيضاً وظيفته الأساسية. وما أكثر الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة التي تصف القرآن بهذه الصفة وتحدد له تلك الوظيفة. وقد بلغت هذه السمة وتلك الوظيفة من الأهمية ما جعل بعض الباحثين يعتبرها، بحق المعجزة القرآن الكبرى. بمعنى أن معجزة القرآن أو إعجاز القرآن يتمثل أول ما يتمثل في هدايته^(١). وليس في ذلك أدنى عجب إذا ما قرأنا أول سورة

البقرة ﴿الْقُرْآنُ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾

[البقرة: ١، ٢]

وهداية القرآن الكريم هي هداية عامة شاملة، هداية للعقل، وهداية

(١) الشيخ محمد الصادق عرجون، القرآن العظيم - هدايته وإعجازه، دمشق: دار القلم، ١٩٨٩م، ص ١٤ وما بعدها.

للحواس، وهداية للقلب والوجدان، وهداية للروح والنفس. وهي هداية محيطية بكل ما للإنسان فيه موقف، هداية في المال والاقتصاد، هداية في الاجتماع، هداية في السياسية، هداية في التربية، هداية في المعارف والعلوم، هداية في القيم والعقائد والأخلاق. أليس هو مصدراً للدين الجامع الخالد؟!.

لقد تناول القرآن الكريم المجال الاقتصادي تناول إحاطة وتحديد للأسس والمنطلقات الكبرى التي لا يستغنى عنها نشاط اقتصادي كفاء، ولا سلوك اقتصادي جيد، مكتفياً في الكثير منها بالأسس والمبادئ العامة، مفصلاً كأدق ما يكون التفصيل في بعضها، وهو في إجماله معجز، كما أنه في تحديده وتفصيله معجز، وقد برهنت الحوادث والأيام على أنه لو لم يحدد ويفصل ما فصله، ولو لم يجمل ما أجمله لكان وراء ذلك شر مستطير للإنسان.

ومن وجوه الإعجاز القرآني في المجال الاقتصادي أنه مع هذا الاهتمام الزائد بهذا المجال، كما وكيفاً، ومع هذه التوجيهات والهدايات المتعددة والمتنوعة لا يخلج في صدر القارئ الاقتصادي له - ناهيك عن غيره - أنه أمام كتاب في الاقتصاد، وهذه منزلة لا يرقى لها إلا كتاب الله تعالى.

وهكذا نجد أن القرآن الكريم لم يترك قاعدة ولا أصلاً يحتاجها النشاط الاقتصادي ويحتاجها المفكر ليستهدى بها ويسير في ضوئها إلا وتناولها إن بإجمال أو تفصيل، تاركاً للسنة الكريمة التبيين والتوضيح والتفسير، والتكميل إن لزم الأمر. إن القارئ الاقتصادي إذا نظر في القرآن الكريم لا يخطئ نظره ما يلي:

١- الاهتمام القرآني الكمي الزائد بهذا المجال فلا تكاد تخلو سورة من سوره العديدة من التعرض المتكرر لهذا المجال من جوانبه المختلفة.

- ٢- وجود العديد من المصطلحات القرآنية الاقتصادية.
- ٣- إضافته قيمة كبيرة على المال والاقتصاد، معتبراً إياه عصب الحياة. قال تعالى ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا﴾ [النساء: ٥]، ومن ثم كان خيره كبيراً وشره أيضاً.
- ٤- تحدث القرآن عن مختلف القطاعات الاقتصادية، من زراعة لصناعة لتجارة لخدمات، مشيراً بصور متعددة لأهمية كل قطاع في حياة الإنسان.
- ٥- كذلك فقد تحدث عن الأنشطة الاقتصادية المتنوعة، من استهلاك، لإنتاج، لتوزيع، لتبادل، مبيناً قواعد وضوابط كل نشاط بما يجعله نشاطاً وسلوكاً اقتصادياً جيداً.
- ٦- وتحدث عما يسمى بالسياسات الاقتصادية، من تجارية، لمالية، لنقدية، مقدماً الهدايات الضرورية لترشيد كل سياسة.
- ٧- كما تناول مسألة الملكية وطبيعتها وأنواعها، ودور الدولة، والحرية الاقتصادية.
- ٨- وتحدث عن علاقة الاقتصاد بالعقيدة والأخلاق والتشريع.
- ٩- وهو في العديد من هداياته نجده يقدمها من المنظورين المعروفين في الدراسات الاقتصادية بالمنظور القيمي أو المعياري (Normative) والمنظور الوضعي (Positive). فهناك الترغيب والترهيب أو الحث أو الأمر والنهي، وهناك التفسير والتعليل والنظر للواقع المترتب على الامتثال أو عدمه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء: ٢٩] هنا توجيه من جهة، وكشف وإظهار لواقع من جهة أخرى.

هذه مجرد إشارات أو لمحات خاطفة ترينا. على سرعتها ووجازتها ما هنالك من قواعد ومبادئ وأصول، بل وبعض السياسات التي ينهض عليها الاقتصاد الإسلامي، ومن ثم فعلى رجالات الإسلام أن يعملوا عقولهم في هذه القواعد والأصول، أو بالأحرى في هذه الآيات لاكتشاف القواعد والأصول، والبناء عليها.

وباختصار كبير لا يغنى عن تفصيل وتحليل، يمكن القول إن القرآن الكريم قدم للاقتصاد قواعده وأصوله ومبادئه الكبرى وبعض سياساته والكثير من مصطلحاته. فهناك الملكية المزدوجة وهي كلها ملكية استخلافية، وهناك الحرية الاقتصادية المنضبطة، وهناك الدور الاقتصادي المهم للدولة، وهناك ضوابط الاستهلاك المتنوعة، وكذلك الإنتاج، وكذلك التبادل، وأيضاً التوزيع، والتكافل الاجتماعي. وبعبارة جامعة إن النظرة الاقتصادية في القرآن الكريم تكشف بوضوح عما فيه من هدايات في تخصيص الموارد وفي توزيع الدخل والثروات، وما فيه من توجيهات يحقق عند الفهم الجيد والتطبيق السليم كفاءة التخصيص وعدالة التوزيع، وهي الهدف النهائي الذي ينشده الاقتصاد الوضعي بكل مدارسه ونظمه.

السنة الشريفة كمصدر للفكر الاقتصادي الإسلامي

السنة بيان للقرآن الكريم وتفريع عليه، بل وتكملة له. ولا عجب في ذلك فإذا كان القرآن وحياً من عند الله بلفظه ومعناه فإن السنة هي أيضاً وحى من عند الله بمعناها. فالكل من عند الله وإن تنوع وتميز، قال تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (٧) فَإِذَا قُرَأْنَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾

[القيامة: ١٧-١٩]

فهي في معظم شأنها تشبه - مع الفارق الكبير في المرتبة، والله المثل الأعلى -
اللائحة التنفيذية أو التفسيرية للقانون.

وعلىنا حيال السنة أن نجيب على التساؤل الذي سبق أن أثارناه عند حديثنا
عن القرآن الكريم كمصدر للفكر الاقتصادي الإسلامي، وهو: ما مدى اهتمام
السنة النبوية الشريفة بالشئون الاقتصادية؟ وما هي جوانب وأبعاد هذا
الاهتمام؟ ثم ما هي التوجيهات النبوية في هذا المجال والتي على الفكر
الاقتصادي كي يكون إسلامياً أن يترسمها ويسير في ضوئها؟

أما أن السنة النبوية بشعبها المتعددة القولية والفعلية والتقريبية قد اهتمت
اهتماماً فائقاً بالشأن الاقتصادي فهذا أمر يدركه بيسر وسهولة كل مطلع على
هذه السنة، وخاصة إذا كان من الاقتصاديين فلو ذهبنا تنقضي الأحاديث النبوية
ذات الظلال الاقتصادية لما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، لكثرتها وتنوع جوانبها.
ومن الملاحظ أن السنة بدورها اهتمت بكل القطاعات الاقتصادية، فللزراعة
عندها شأن ومكانة، وللتجارة عندها أيضاً شأن ومكانة، وكذلك الصناعة
والحرف. وترغيب الرسول ﷺ في ممارسة الزراعة أو التجارة أو الصناعة
يوحى للقارئ أن هذا هو القطاع المحبب والمرغب فيه إسلامياً فإذا ما انتقل إلى
قطاع آخر يمتلكه هذا الإحساس. إن معنى ذلك اهتمام السنة بالإنتاج بشعبه
ومجالاته المتعددة والتوجيه النبوي بالالتفات الجاد إلى التوازن القطاعي، وقيام
الاقتصاد الإسلامي على العديد من المرتكزات الإنتاجية. كذلك نلاحظ أن

النشاط التجاري بالنسبة للعرب عموماً هو النشاط الأهم، والمدينة لا تشز عن ذلك. وخاصة بعد دخول الإسلام فيها^(١).

ومما يلفت النظر أن الرسول ﷺ بمجرد استقراره بالمدينة كان من أوائل ما التفت إليه إنشاء سوق للمسلمين في المدينة يجرى فيه التبادل طبقاً للهدى الإسلامي. وهكذا وجد المكان ووجد الإطار والتنظيم والتشريع من خلال العديد من الأحاديث الحاكمة والضابطة للتبادل، فلا غش، ولا بخس، ولا بيع على البيع، ولا احتكار، ولا تلقى للركبان، ولا بيع حاضر لباد، وغير ذلك من كل ما لا يولد عملية تبادلية رشيدة ذات كفاءة.

ومما يلفت نظر الدارس للسنة الشريفة أيضاً قيام الرسول ﷺ في بداية قدومه المدينة بعملية المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار. والظلال الاقتصادية للمؤاخاة عديدة ومهمة، فهناك نصف المجتمع المدني معدم لا شيء له وهم المهاجرون، وهناك النصف الثاني له بعض الأموال والملكيات وهم الأنصار، وقد رفض الرسول ﷺ أن يقسم ثرواتهم الإنتاجية، وقد تمثلت أساساً في النخيل بينهم وبين المهاجرين، فعرض الأنصار أن تجرى بينهم مشاركة زراعية، ويوزع الناتج بينهم، فقبل الرسول ﷺ.

وبهذا حلت إلى حد كبير مشكلة عويصة تجمع بين البطالة من جهة والفقير والعوز من جهة ثانية.

وعندما تطورت الأوضاع المالية في الدولة وظهر الفئ قدم الرسول ﷺ علاجاً جديداً لهذه المشكلة، حيث وزع الفئ على المهاجرين وفقراء الأنصار،

(١) لمعرفة موسعة انظر د/ إبراهيم بيضون، تجارة المدينة في صدر الإسلام، ندوة «مالية الدولة في صدر الإسلام» جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٨٧م.

ورد على الأنصار أموالهم. كذلك فقد اهتم الرسول ﷺ باستغلال الموارد وعدم تركها معطله، فشرع الإقطاع وشرع الإحياء، وظهرت واضحة معالم الملكية الخاصة والملكية العامة في الأراضي والمعادن وغيرها.

كذلك ظهر بوضوح طبيعة الدور الاقتصادي للدولة وحدوده، وعلاقتها بالقطاع الخاص، فمارس القطاع الخاص الأنشطة الاقتصادية والإنتاجية بحرية في إطار الهدى الإسلامي، ولم تزامم الدولة في ذلك لا في الزراعة ولا في التجارة ولا في الصناعات، وسنت التشريعات اللازمة للقيام والنهوض بهذه الأنشطة^(١).

وقد حرص الرسول ﷺ على أن يحدد للصحابة بوضوح علاقة الاقتصاد بالعقيدة والأخلاق والقيم. وكذلك أهمية النشاط الاقتصادي وموقعه من الدين، كذلك حرص ما وسعه الحرص على علاج مشكلات الفقر والبطالة، وأن يكون المدخل في ذلك هو الإنتاج وليس مجرد التوزيع.

واهتمت السنة الشريفة بالاستثمارات والمحافظة على رءوس الأموال وتوفير متطلباتها، فقد نهى الرسول ﷺ عن ذبح الحلوب وعن بيع العقارات وإنفاق ثمنها في غيرها، كما رغب وحبب في الادخار «رحم الله رجلاً اكتسب طيباً وأنفق قصداً وقدم فضلاً ليوم فقره وحاجته»^(٢) وكما ظهر ذلك في حديث الحديقة والسحابة^(٣).

وفي أحاديث ذم الاكتناز وذم الإسراف وذم إضاعة الأموال. وبينت السنة

(١) لمزيد من المعرفة انظر د. شوقي دنيا، «الدولة والاقتصاد في الفكر الإسلامي»، مؤتمر الاقتصاديين المصريين رقم ٢١، ١٩٩٩ م.

(٢) رواه البخاري.

(٣) انظر نص الحديث في صحيح مسلم شرح الإمام النووي، ج ١٨، ص ١١٤.

معالم وجوانب عملية الربا التي حرمها القرآن الكريم. فحررت النقود من هذا السلوك المختل، وحثت عمليات الاستثمار الحقيقية، وأغلقت كل المنافذ المعوقة والمثبطة لها.

وباختصار فإن الدارس للسنة الشريفة يجدها قد أفسحت للمجال الاقتصادي رقعة متسعة على خريبتها، بحيث ما تركت شأناً من الشؤون الاقتصادية المهمة إلا وقدمت فيه الهداية اللازمة لرجال الإسلام كي يقيموا على أساسها فكرهم الاقتصادي المستمر والمتنوع عبر الزمان والمكان. إن دراسة الظلال الاقتصادية للسنة الشريفة بشكل مفصل مهمة ينوء بعينها الباحثون الكثر. وهذه ليست مهمتنا هنا وإنما هي مجرد الإشارة السريعة إلى الملامح الرئيسية لجوانب وأبعاد اهتمام السنة بهذا الجانب، بهدف الرجوع إلى الهدى النبوي ليكون نوراً وهدياً لعقول الباحثين في الاقتصاد الإسلامي. ومصدراً لتكوين وتشكيل الفكر الاقتصادي الإسلامي لديهم.

الفكر الاقتصادي في مرحلة النشأة - نماذج وعينات

بانتهاؤ زمن النبوة، كملت مصادر التشريع النقلية من كتاب وسنة وتأسست مصادر التشريع الأخرى وأتم الصحابة فترة التعلم والمعرفة بهذه المصادر النقلية، ومن الآن فصاعداً على الفكر الإسلامي أن يشق طريقه في مختلف حقول المعرفة والعمل، مهتدياً بهذه المصادر وما تعلمه منها. وقد تبين لنا أن المصادر النقلية قد أوضحت ورسمت وحددت القواعد والأسس والأصول، بل والكثير من السياسات في المجال الاقتصادي. بحيث أصبح الاقتصاد الإسلامي ذا سمات وخصائص ومقومات معروفة، ويمكن لمن يأتي من علماء المسلمين، على مر التاريخ أن يتعرف عليها ويبني عليها، كل ما يستطيع بناءه من أفكار ومقولات.

وفي حقبة درستنا هذه كان هناك واقع اقتصادي بسماته ومشكلاته وقضاياه، وكانت هذه مصادر ذات هداية، وهناك الصحابة ذوو العقول والبصيرة والرأي، وبالتالي فكل مكونات ومقومات الفكر الاقتصادي الإسلامي متوفرة.

ومع ذلك فإن هناك بعض الأمور التي يجب التنبيه لها لمن يتصدي لمعرفة ودراسة الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة، حتى تأتي دراسته على مستوى طيب. ومن ذلك أن هذه الحقبة لم تشهد ظاهرة التدوين العلمي بالمعنى المعروف، وبالتالي لم تشهد علماء محترفين مهمتهم التدوين وتأليف الكتب. وليس معنى ذلك عدم المعرفة بالقراءة والكتابة، فكان هناك العديد من الصحابة والتابعين ممن يكتب ويقرأ، لكن ذلك شيء ووجود تأليف علمي ممنهج شيء آخر.

ويترتب على ذلك أن الكثير من هذا الفكر هو فكر شفهي، وما كتب منه في هذه الحقبة لم يكن من قبيل التدوين العملي. وإنما كان في شكل وثائق أو خطابات متفرقة ومن ذلك أيضاً أن خلفاء أو رؤساء هذه الحقبة كانوا في معظمهم من ذوى الفكر والرأي، ومن ثم العلم. أى أنهم جمعوا مع الحكم الفكر. انظر على سبيل المثال عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعمر بن عبد العزيز والوليد بن عبد الملك وأبا جعفر المنصور... الخ ولذا فلا عجب إن عددنا من كبار رجالات الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة الخلفاء والحكام.

ومن ذلك أننا أمام مرحلة تعج بالقضايا الاقتصادية، وأمام نشاط اقتصادي واسع، وبالتأكيد فإن هذا النشاط وهذا السلوك وهذه المؤسسات والتنظيمات الاقتصادية كان وراءها فكر لدى الخلفاء والحكام، ربما أفصحوا عنه كلاماً أو لم يفصحوا. وبالتالي فعلى المدارس لفكر هذه الحقبة ألا يغفل هذه

الحقيقة، وإلا فقد ظلم هذا الفكر، وإنما عليها أن يستبطن ما وراء كل هذا الواقع الاقتصادي بنظمه وتنظيماته ومؤسساته من فكر اقتصادي. ومن الأمثلة القوية هنا ما نجده في زمن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان من إصلاحات كبرى في المجال النقدي في الوقت ذاته لا نجد له فكراً مدوناً أو مكتوباً يفصح مباشرة عن فلسفة هذه الإصلاحات. فهل في ضوء غياب هذا الفكر يمر الباحث دونها اهتمام أو التفات، بذريعة عدم وجود كلمات وأقوال لهذا الخليفة، متجاهلاً هذه الأعمال الاقتصادية الكبرى؟

وقس على هذا بقدر من الفارق حال الخليفة عمر بن العزيز، والوالي الصحابي الجليل عمرو بن العاص، والخليفة هشام بن عبد الملك، والخليفة أبو جعفر المنصور، وأيضاً العديد من الصحابة والتابعين الذين لم تدون أفكارهم. في ضوء هذه التنبيهات يمكن الدخول في استعراض نماذج وعينات من هذا الفكر بالقدر الذي يمكننا من التعرف على خصائصه ومقوماته.

ومعروف لدى دارسي الفكر الاقتصادي أن هناك أكثر من مدخل لدراسته، ونظراً لطبيعة الفكر الاقتصادي الإسلامي في هذه الحقبة من حيث انتشاره وعدم تدوينه في مدونات علمية ووروده على ألسنة الناس متنوعي الأنشطة والاهتمامات فقد يكون من أيسر مداخل التعرف على هذا الفكر طرح العديد من المسائل الاقتصادية الشهيرة في الأدبيات الاقتصادية وبيان موقف هذا الفكر حيالها. وبالطبع فإن هذه المسائل من الكثرة من جهة والتداخل من جهة أخرى، الأمر الذي قد يعقد من تقديم دراسة علمية وافية عنها، ومع ذلك فالذي نحرص عليه أن تكون كافية في تبيان ملامح ومقومات هذا الفكر.

(١) مسألة اكتساب الأموال والغنى، أو بعبارة أخرى، النظرة إلى النشاط الاقتصادي الإنتاجي

لقد تعرض الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة بشكل مكثف وموسع لهذه المسألة، وتعرضه لها بين أهمية الأموال واكتسابها وتنميتها، وبين الأهداف والمقاصد المتوخاة من ذلك، والتي تتضمن أهدافاً خاصة وأهدافاً عامة. أو بعبارة أخرى تتضمن تحسين المستوى المعيشي للفرد ولذريته ولورثته، ومعها الإسهام في تحسين الأوضاع المعيشية للغير. والإسهام في المصالح العامة. ومعنى ذلك أن جمع المال وتنميته، وإن كان عملاً إنتاجياً، فإن البعد التوزيعي بارز فيه، فمن بواعث هذا الإنتاج التكافل الاجتماعي، والإسهام في توفير توزيع عادل يفيد الجميع. ولعلنا هنا نلاحظ عدة ملاحظات: أولاً: عدم انفصال الإنتاج عن التوزيع، وثانياً: عدم وجود بواعث المظهرية والتكاثرات والتفاخر وثالثاً: شيوع مضمون هذه الفكرة لدى جماهير الصحابة والتابعين. فقد كثرت واتفقت أقوالهم في هذه المسألة بشكل لافت للنظر. ورابعاً: بهذا الموقف الشائع للرعيل الأول من المسلمين تبين للجميع أن الإسلام مع الثروة والغنى وتنمية الأموال، طالما كانت الوسائل والأهداف والمقاصد حسنة. وهذه عينة صغيرة من أقوالهم في هذه المسألة.

* يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه «حسب الرجل ماله»^(١)، «يا معاشر العرب أصلحوا هذا المال، فإنه خضرة حلوة، وإن هذا المال يوشك أن يصير إلى الأمير الفاجر أو التاجر النجيب»^(٢). «أيها الناس أصلحوا معاشكم فإن فيها

(١) ابن أبي الدنيا، إصلاح المال، تحقيق ودراسة مصطفى القضاة، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط ١، ١٩٩٠م، ص ١٦٧.

(٢) نفسه ص ١٧٤.

صلاحاً لكم وصلة لغيركم»^(١). ويقول التابعي الجليل القاسم بن محمد راوى هذا الأثر إنه لما كان زمن عمر فكثر المال وحدثت الأعطية وكف الناس عن طلب المعيشة قال عمر ذلك القول.

* ويقول عبد الرحمن بن عوف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «يا حبذا المال، أصل منه رحمة وأتقرب به إلى ربي عز وجل»^(٢).

* ويقول الزبير بن العوام رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «إن المال فيه صنائع المعروف، وصلة الرحم، والنفقة في سبيل الله، وعون على حسن الخلق، وفيه مع ذلك شرف الدنيا ولذتها»^(٣).

* ويقول علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «الفقر الموت الأكبر»^(٤)، وقال لأبنة محمد بن الحنفية: يا بني إني أخاف عليك الفقر فاستعد بالله منه، فإن الفقر منقصة للدين، مدهشة للعقل، داعية للمقت»^(٥).

* ويقول الصحابي سعد بن عبادة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «اللهم ارزقني مالاً أستعين به على فعال، فإنه لا فعال إلا ببال». «اللهم هب لي حمداً، لا حمد إلا بفعال، ولا فعال إلا ببال، اللهم لا تصلحني بالقليل ولا أصلح عليه»^(٦).

* ويقول الصحابي قيس المتقري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «عليكم بالمال فاستصلحوه، فإنه منبهة للكريم ويستغني به عنه اللئيم»^(٧).

(١) نفسه ص ١٧٥.

(٢) نفسه ص ٢٦٤.

(٣) نفسه ص ٢٦٤.

(٤) نفسه ص ١٩١.

(٥) نفسه ص ٦٣٠.

(٦) نفسه ص ٦٣٠.

(٧) نفسه ص ١٦٩.

* قال معاوية للأحنف بن قيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «ما تعدون المروءة فيكم؟» قال النفقة في الدين وبر الوالدين، وإصلاح المال فأرسل معاوية إلى يزيد فقال: اسمع من عمك^(١).

* سئل عمرو بن العاص عن المروءة فقال: «أن يكرم الرجل أخوانه ويصطنع لماله»^(٢).

* وسئل أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن المروءة فقال: «الثبوت في المجلس والغذاء والعشاء في أفنية البيوت، وإصلاح المال»^(٣).

* ويقول الصحابي الأشعث بن قيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «يا بني أصلحوا المال لجفوة السلطان وشئوم الزمان»^(٤).

* ويقول معاوية: المروءة إصلاح المعيشة^(٥).

* ويقول التابعي الجليل سعيد بن المسيب «لا خير فيمن لا يريد جمع المال من حله، يكف به وجهه عن الناس، ويصل به رحمه، ويعطي منه حقه»^(٦).
«ينبغي للعاقل أن يحب حفظ المال في غير إمساك، فإنه من المروءة، يكف به وجهه، ويكرم نفسه، ويصل منه رحمه»^(٧) وعندما حضرته الوفاة وترك دنانير كثيرة قال: «اللهم إنك تعلم أنني لم أجمعها إلا لاصون بها ديني، وأصل بها رحمي، وأكف بها وجهي، وأقضي بها ديني. لا خير فيمن لا يجمع المال ليكف به وجهه، ويصل به رحمه، ويقضي به دينه، ويصون به دينه»^(٨).

(١) نفسه ص ٢٠١.

(٢،٣) نفسه ص ٢٠٢.

(٤) نفسه ص ٢٠٩.

(٥) نفسه ص ١١٤.

(٦،٧) نفسه ص ١٧١.

(٨) نفسه ص ١٧٧.

* ويقول التابعي خالد بن صفوان «خلصتان إذا حفظتهما لا تبالي ما صنعت بعدهما: دينك لمعادك ودرهمك لمعاشك»^(١).

* ويقول التابعي ذهب بن أسود الثقفي: «المروءة العفاف وإصلاح المال»^(٢).

* وقال عبد الملك بن مروان لرجل من قريش: «إنا نعد القيام على المال وإصلاحه مروءة»^(٣).

هذه الأقوال، وإن ظهرت أنها كثيرة، فإنها قلة من كثرة تفيد بجلاء موقف الرعيل الأول من الأموال ومن جمعها وتنميتها والأهداف المتوخاة من ذلك. وقد برز مصطلح اقتصادي إسلامي هو إصلاح المال، بمعنى تنميته، وسوف يشيع هذا المصطلح السليم في الفكر الاقتصادي الإسلامي عبر العصور.

وجمع المال وتنميته والنظرة الإيمانية حياله هي مقولة أو فكرة وضعية أكثر منها فكرة أو مقولة معيارية. وفيها يتفق هذا الفكر الإسلامي مع الفكر الاقتصادي الوضعي، وإن كان يختلف معه اختلافاً بيناً من حيث ضوابط اكتساب المال وتنميته ومن حيث الأهداف والمقاصد.

(٢) مسألة حسن استثمار وتنمية الأموال والتصرف فيها والتعامل معها: هذه المسألة شديدة اللصوق بالمسألة السابقة، كما أن كثيراً مما قيل في المسألة السابقة ينطبق على هذه المسألة، ومع ذلك فإنفرادها بالعرض أمر مهم، لأهميتها من جهة، ولاهتمام الفكر الإسلامي بإبرازها مستقلة من جهة أخرى،

(١) نفسه ص ١٧٨.

(٢) نفسه ص ٢١٢.

(٣) نفسه ص ٢١٤.

ونحن نعرف أنه ليست العبرة بكثرة المال أو بالمزيد من الاستثمارات وإنما العبرة بكفاءة استخدام المتاح وضرورة رفع مستوى إنتاجيته بقدر الإمكان. فالكثير بدون ذلك سرعان ما يزول، والقليل مع ذلك سرعان ما يكثر. ويكفي أن نعلم أن أهم جوانب مشكلة التخلف الاقتصادي التي تضم غالبية سكان العالم اليوم هي مشكلة سوء استخدام ما لديها من موارد وأموال وغلطة الفكر التنموي الوضعي في الماضي أنه ركز على المال وزيادته وأغفل حسن استخدامه.

* يقول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «الخرق في المعيشة أخوف عندي عليكم من العوز، لا يقل شيء مع الإصلاح، ولا يبقى شيء مع الفساد»^(١).

* ويقول عتبة بن أبي سفيان لعامله على أمواله: «يا سعيد، تعاهد صغير مالي يكبر، ولا تهمل كبيره فيصغر»^(٢).

* ويقول الحسن البصري: «السؤال نصف العلم، والرفق نصف العيش، وما على امرئ في اقتصاد»^(٣).

* وكتب عبد العزيز بن مروان لابنه عمر يقول: «لا مال لمن لا تدبير له»^(٤).

* ويقول عبد الله بن عمر: «إذا لم يرزق أحدكم في البلد فليتحول إلى بلد غيره»^(٥).

* ويقول عمر: «من التجر في شيء ثلاث مرات فلم يصب فيه فليتحول إلى

(١) أبو بكر الخلال، رسالة في الحث على التجارة، دمشق: مطبعة الترقى، ١٣٤٨هـ، ص ٩.

(٢) ابن أبي الدنيا، مرجع سابق، ص ٢١٤.

(٣) نفسه ص ٢٢٨.

(٤) نفسه ص ٢٣٨.

(٥) نفسه ص ٢٥٤.

غيره^(١). «إذا اشترت بغيراً فاشتره ضخماً، فإن لم توافق كرمياً وافقت لهما»^(٢).
«فرقوا بين المناياة إذا اشترت الحيوان - أو غيره - فلا تغالوا في الثمن، واشتروا
بثمن الرأس الواحد رأسين، فإن مات أحدهما بقي الآخر، فكأنكم فرقتم ما
لكم عن المنية»^(٣).

* ويقول سهل بن حيف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «ابن أختي إني أوصيك بوصية إن
أخذت بها فهي خير لك من مال أبيك لو خلوت به. اعلم أنه لا مال لأخرق،
ولا عيلة على مصلح...»^(٤).

* وعد الحسن البصري من علامات المؤمن الكياسة في المال والقصد في
الغني^(٥).

* وقال معاوية: «القصد قوام المعيشة، ويكفي عنك نصف المؤنة»^(٦).
هذه مجرد أمثلة ترينا كيف كان الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة مدركاً
بوضوح قضية حسن التدبير واستخدام الأموال، وأنها لا تقل أهمية بل تزيد عن
توفر المال.

(٢) مسألة ترشيد الاستهلاك. وهذه المسألة ليست ببعيدة عن المسألة
السابقة:

بل هي في الحقيقة فرع من فروعها، قد جاءت نظرة هذا الفكر في ترشيد

(١) نفسه ص ٢٥٥.

(٢) نفسه هامش ص ٢٧٣.

(٣) ابن قتيبة، عيون الأخبار، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٢٥ م.

(٤) ابن أبي الدنيا، مرجع سابق، ص ٢٨٩.

(٥) نفسه ص ٣٠٥.

(٦) نفسه ص ٣٠٦.

الاستهلاك على أنه يعنى عدم الإسراف، وأيضاً عدم البخل والتقتير، وكذلك الاستغلال الأمثل للسلع الاستهلاكية المعمرة، مثل الملابس. ولأهميتها وجدنا فكر هذه الحقبة يتناولها مستقلة بعد أن تناولها ضمن غيرها. والمعروف أن ترشيد الاستهلاك أمر على جانب كبير من الأهمية، لما له من آثار على المدخرات والاستثمارات والاستقرار الاقتصادي، بل والتوزيع.

* يقول الصديق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ «إني لأبغض أهل البيت ينفقون رزق الأيام في يوم»^(١).

* ويقول عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «كفى بالمرء سرفاً أن يأكل كل ما يشتهي»^(٢). «ما هذا يا جابر؟ فقال: لحم اشتهاه أهلي فاشتريته. فقال: أكلما اشتهيتم اشتريتهم؟ وكررها. أما يريد أحدكم أن يطوى بطنه لجاره وابن عمه؟ وأين تذهب عنكم هذه الآية ﴿أَذْهَبْتُمْ طَيْبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَأَسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا﴾ [الأحقاف: ٢٠]^(٣). «إياكم والبطنة فإنها مفسدة للجسم متلفة للمال. وعليكم بالقصد في قوتكم، فهو أدنى من الإصلاح وأبعد من السرف وأقوى على عبادة الله»^(٤).

وعندما مر رجل على عمر وعليه برده سأله عمر بكم ابتعت بردك هذا؟ قال: بستين درهماً. قال عمر: كم مالك؟ قال: ألف درهم. فقام إليه بالدرة فجعل يضربه ويقول: رأس مالك ألف درهم وتبتاع ثوباً بستين درهماً!!^(٥) الله الله يا عمر تربط بين الدخل والاستهلاك بهذا الشكل الدقيق. «لا جديد لمن لا

(١) عباس العقاد، عبقرية الصديق، القاهرة، دار نهضة مصر، ص ١٤٤.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الرابعة، ص ١٢٩.

(٣) ابن الجوزي، تاريخ عمر، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ، ص ١٧٧.

(٤) نفس المصدر.

(٥) نفسه ص ٣٣١.

خلق له»^(١) قال هذه المقولة عندما أعطى امرأة ثوباً جديداً وقال لها لا تطرحي القديم، بل استخدميه في بعض الحالات والأعمال.

* وتقول السيدة عائشة لمن دخل عليها وهي تحيط معطفاً لها. فقال يا أم المؤمنين لو حدثت الناس بهذا عدوه بخلاً. قالت: «امض لشأنك، فإنه لا جديد لمن لا خَلِقَ له». ويقول مجاهد: «إذا رزق الله أحدكم ألفاً من الدراهم فلا ينفقها ويقول إن الله سيرزقني، ولكن يتغي فيها من فضل الله»^(٢).

* وعندما طلب ابن عمر إزاراً، حيث إن إزاره قد خَلِقَ قال عمر: «اذهب فاقطعه ثم صل، فإنه سيكفيك، أما والله إنني أرى ستجعلون ما رزقكم الله في بطونكم وعلى جلودكم، وتتركن أراملكم ويتاماكم ومساكينكم»^(٣). اكتشف عمر أهمية التوازن الإنفاقي وعدم وجود خلل في الاستهلاك، وإلا أثر سلباً على الإنفاق الاجتماعي. وإذا كان هذا هو موقف الفكر من الإفراط في الاستهلاك، فإن موقفه من التفريط فيه جاء على نفس الوتيرة.

فعمر نفسه أنكر على رجل الإفراط في الاستهلاك وعندما فرط فيه أنكره عليه أيضاً^(٤).

وعلي رضي الله عنه يقول: «اعلموا عباد الله أن المتقين ذهبوا بعاجل الدنيا وآجل الآخرة.. سكنوا الدنيا بأفضل ما سكنت وأكلوها بأفضل ما أكلت»^(٥).

(١) نفسه ص ٣٣٣. والحلق القديم من الثياب وغيرها.

(٢) الخلال، رسالة في الحث على التجارة، مرجع سابق، ص ١٥.

(٣) إصلاح المال، ص ٣٣٤.

(٤) عباس العقاد، عبقرية عمر، ص ١١٧، الرياض: طبعة الرئاسة العامة لتعليم البنات، ١٩٨٤م، ص ١٩٧.

(٥) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص ٤٦٥.

وعندما رأى رجلاً ترك الاستفادة من الطيبات أنكر عليه قائلاً: «افترى الله سبحانه قد خلق هذا إلا ليتنفع به الناس ويستفيدوا منه»^(١).

(٤) مسألة تراكم رأس المال العيني وعدم التوجه إلى التراكم النقدي:
وقد ظهر هذا بوضوح لدي بعض الصحابة والتابعين، ومن ذلك ما قدمه عمر من أفكار وتوجيهات للناس عندما زادت أعطياتهم وخشي عليها الضياع والإنفاق غير المفيد فكانت توجيهاته كما يلي:

سأل عمر أحد أصحابه ما ملك؟ فقال له عطائي ألفان. فقال له عمر «اتخذ منه الحرث والسائبات»^(٢). أى استغله في الزراعة والإنتاج الحيواني.

وسأل معاوية أحد الشيوخ «أخبرني أى المال أفضل؟ قال: عين خسارة بأرض خوارة، تعول ولا تعال، قال: ثم ماذا؟ قال: فرس في بطنها فرس يتبعها فرس. فقال فما تقول في الذهب والفضة؟ قال: يا أمير المؤمنين جبلان يصطكان، إن أنفقتها نفدا وإن تركتها لم يزيدا»^(٣).

تأمل تجد فكرة تخصيص الموارد، والابتعاد عن التراكم النقدي بارزة واضحة. وأهمية هذه المسائل في الدراسات الاقتصادية المعاصرة لا تحتاج إلى بيان.

(٥) مسألة البطالة والاعتماد على العوائد الربعية والتذرع ببعض المفاهيم الإسلامية:

لسنا مبالغين إن قلنا إن الفكر الاقتصادي الإسلامي في تلك الحقبة قد أولى هذه القضية القدر الزائد من الاهتمام. لا سيما وقد جدت بعض الظروف

(١) نفسه ص ٤٠٠.

(٢) الماوردي، أدب الدنيا والدين، ص ١٨٩، القاهرة: مكتبة الحلبي. قارن البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٤٠.

(٣) إصلاح المال، ص ٢٨٦.

التي قد تعمل عند البعض على استفحال مشكلة البطالة، فهناك قلة فهمت بعض العقائد الإسلامية فهماً يؤدي إلى ترك العمل الاقتصادي، مثل التوكل، والزهد والرزق المضمون عند الله. كما أن كثرة العطاء منذ زمن سيدنا عمر جعل الكثير من الناس تعتمد عليه، ولا ترى ضرورة لممارسة النشاط الاقتصادي. وفي ظل هذا الواقع كان على الفكر الاقتصادي الإسلامي أن يهتم بهذه القضية موضعاً الموقف الصحيح حيالها من الناحية الشرعية والناحية الاقتصادية.

وفي ذلك يقول عمر: «لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني، وقد علمتم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة. وإن الله تعالى يرزق الناس بعضهم من بعض»^(١).

ويقول: «المتوكل الذي يلقي حبه في الأرض ويتوكل على الله»^(٢) «يا معشر الفقراء ارفعو رؤوسكم فقد وضح الطريق فاستبقوا الخيرات ولا تكونوا عيالاً على المسلمين»^(٣). ويقول: «إني لأرى الغلام فيعجبني فإذا قيل لا حرفة له سقط من عيني»^(٤).

وقد دخل السوق فلم يجد فيه عرباً وإنما رأى فيه تجاراً من أطراف شبه الجزيرة فاغتنم لذلك، وعندما اجتمع الناس كلمهم في ذلك، فقالوا إن الله أغنانا عن السوق بما فتح علينا. فقال: «والله لئن فعلتم ليحتاج رجالكم إلى رجالهم ونساؤكم إلى نساءهم»^(٥).

(١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ١، ص ٣١١، قارن البلاذري، فتوح البلدان، ص ٤٤٠.

(٢) ابن القيم، مختصر منهاج القاصدين، ص ٣٥٠.

(٣) ابن الجوزي، تليس إبليس، ص ٢٨٣، بيروت: دار الكتب العلمية.

(٤) عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، ج ٢، ص ٢٣، بيروت: نشر محمد أمين ومج.

(٥) نفس المصدر، ج ٢٠، ص ٢.

(٦) مسألة ما يتعلق بدور الدولة في المجال الاقتصادي:

وما تجريره من سياسات اقتصادية. من الملاحظ أن الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة قد اهتم كثيراً بهذه المسألة وخاصة على ألسنة الخلفاء المفكرين من أمثال عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وأبي جعفر المنصور.

ومجمل ما ورد من فكر في هذا الجانب - فيما أطلعنا عليه يفصح عن تأكيده على مسئولية الدولة عن التوازن الاجتماعي، وعن توفير المرافق العامة والبنية الأساسية، وعن دعم وتجميع القطاع الخاص وأيضاً تقويمه والأخذ على يديه عند انحرافه، وتحقيق الاستقرار الاقتصادي، وخاصة ما يتعلق فيه بالمستوى العام للأسعار، وإقامة سياسات اقتصادية جيدة.

وفي ذلك يقول عمر في بداية خلافته: «.. ولكم على أيها الناس خصال أذكرها لكم فخذوني بها، لكم على ألا أجتبي شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم على إذا وقع في يدي ألا يخرج إلا في حقه، ولكم على أن أزيد أعطياتكم وأرزاقكم إن شاء الله وأسد ثغوركم، ولكم على ألا ألقىكم في المهالك»^(١).

كما يقول لأحد عماله: «إن الله قد استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم ونستر عورتهم ونوفر لهم حرفته»^(٢). ويأمر أحد عماله بأن يعين مزارعاً على زراعة أرض جديدة له^(٣).

وأمر أحد عماله بحفر نهر تحتاجه إحدى مناطق الدولة^(٤). ورفض

(١) أبو يوسف، الخراج، ص ١٢٧.

(٢) أبو عبيد، الأموال، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ص ٣٩٢.

(٣) نفس المكان.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٣٥٧.

المصادقة على إقطاع أقطعه أبو بكر لأنه رآه كبيراً يخل بعملية التوازن الاقتصادي والاجتماعي، قائلاً أهذا كله لك دون الناس!!؟ وأيده الصديق في ذلك^(١). واسترد أرضاً مقطعة من رسول الله ﷺ لأحد الصحابة عندما عجز عن استغلالها^(٢). وكثيراً ما أعلن مسئوليته كحاكم عن توفير مقومات الحياة لكل من وما على الأرض الإسلامية، وإن كان في أطرافها.

كذلك نجد في معاهدات ومصالحات خالد بن الوليد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ما يفيد صراحة مسئولية الدولة في الإسلام عن الضمان الاجتماعي، وتوفير المقومات الأساسية لحياة الجميع، بغض النظر عن عقيدتهم، وهذا ما سبق أن قرره بوضوح رئيس الدولة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وهناك الموقف الجماعي من الصحابة بقيادة عمر حيال أرض الفتوح وملكيته، وأسلوب استغلالها، وحقوق الدولة في عوائدها. وقد برزت من خلال أقوالهم فكرة ضرورة حسن التشغيل والتوظيف من جهة، وعدالة التوزيع من جهة ثانية، والنظر لمستقبل الأمة من جهة ثالثة، وتوفير مصدر للتمويل العام من جهة رابعة. وفي هذا الموقف وحده ما ينبئنا عن هوية وملامح هذا الفكر في تلك الحقبة^(٣). ثم هناك موقف الدولة من الحمى، وتوسيع نطاقه، وتخصيصه لبعض المواقف العامة، والسماح للفقراء دون الأغنياء باستخدامه تأميناً لمتطلبات حياتهم، وتصريحاً بمسئولية الدولة عن توفيرها^(٤).

(١) أو عبيد، ص ٣٩١.

(٢) لمعرفة موسعة بهذه القضية وما دار فيها ينظر د. شوقي دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٧٩م، ص ٣٣٦ وما بعدها.

(٣) أبو يوسف، الخراج، ص ١٢٥.

(٤) نفس المكان.

ونلتقى في هذا العصر بأعظم وثيقة مكتوبة ومدونة، تكشف بوضوح عن الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة، وعن دور الدولة في المجال الاقتصادي وغيره. إنها وثيقة أو كتاب الإمام علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لعامله على مصر الأشتر النخعي، والموقف لا يتسع هنا لدراستها وتحليلها بشكل مفصل^(١)، وقد تكفى الإشارة إلى بعض محاورها. لقد أوضحت وظائف ومهام الدولة، ومن مهامها الكبرى إنجاز التنمية الاقتصادية، كما ركزت على ضرورة إعمال مبدأ الثواب والعقاب إعمالاً كاملاً. وأشارت إلى ما هنالك من ترابط عضوي بين الوضع الاقتصادي والوضع العسكري، واهتمت اهتماماً خاصاً بالزراعة وضرورة المعاملة المالية الجيدة معها. وأكدت على ضرورة تحقيق المساواة التامة بين الناس في الحقوق، وتطبيق القانون على الجميع. وأخيراً ضرورة قيام الدولة بتوفير الحياة الكريمة للفئات المحتاجة^(٢).

وفي عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولدت فكرة الخصخصة. فقام بتحويل إدارة أراضي الصوافي من إدارة واستغلال عام إلى استغلال خاص، حيث أقطعها إقطاع تأجير، كما يقول الماوردي^(٣). وبذلك زادت عوائدها للدولة بما يزيد عن خمسة أضعاف. وجاء عمر بن عبد العزيز وسار على نفس النهج، فأمر عماله قائلًا: «انظروا ما قبلكم من أرض الصافية فأعطوها بالنصف، وما لم تزرع فأعطوها بالثلث، فإن لم تزرع فأعطوها حتى تبلغ العشر، فإن لم يزرعها أحد

(١) هناك دراسة لها لدى د. يوسف إبراهيم، تكتيك واستراتيجية التنمية الاقتصادية في الإسلام، طبع الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، القاهرة: ١٤٣٠ هـ.

(٢) نص الوثيقة في نهج البلاغة للشريف الرضي، شرح الشيخ محمد عبده، بيروت: دار الأندلس، ص ٥١٧ وما بعدها.

(٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، القاهرة: مكتبة الحلبي، ص ١٩٣.

فأمنحوها، فإن لم تزرع فأنفقوا عليها من بيت مال المسلمين»^(١). نلاحظ إصرار الخليفة على الاستغلال الخاص لهذه الأراضي ذات الملكية العامة مهما كان العائد منها، حتى لو منحت مجاناً. وفي النهاية لا تترك عاطلة، بل تستغل استغلالاً عاماً.

كذلك نجد لدى عمر بن عبد العزيز الاهتمام الزائد بما يعرف بالنفقات العامة التحويلية؛ الاجتماعية والاقتصادية معاً. فعندما وجد فائضاً في الموازنة العامة لأحد الأقاليم أمر عامله بما يلي: «انظر كل من أدان في غير سفه ولا سرف فاقض عنه، ثم انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه، ثم انظر من كانت عليه جزية فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإذا لا نريدهم لعام ولا لعامين»^(٢).

إضافة إلى ما أمر به من إصلاحات مالية جوهرية فيما يتعلق بالإيرادات العامة وضرورة تخفيف الأعباء عن الممولين، فكتب لعامله على الكوفة: «إن قوام الدين العدل والإحسان.. لا تحمل خراباً على عامر، ولا عامراً على خراب. انظر الخراب فخذ منه ما أطاق وأصلحه حتى يعمر، ولا يؤخذ من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين لأهل الأرض، ولا تأخذ في الخراج إلا وزن سبعة ولا أجور الضرايين ولا هدية النيروز والمهرجان ولا ثمن الصحف..»^(٣). ويوضح مسئولية الدولة عن التوازن الاجتماعي وتوفير متطلبات الحياة لكل الفئات المحتاجة قائلاً: «إني قلدت أمر هذه الأمة فتفكرت في الفقير الجائع، والمريض الضائع، والغازي، والمظلوم المقهور، والغريب الأسير،

(١) يحيى بن آدم، الخراج، ص ٦٢.

(٢) أبو عبيد، الأموال، ص ٣٥٧.

(٣) أبو يوسف، الخراج، ص ٨٦.

والشيخ الكبير، وذي العيال الكثيرة والمال القليل، وأشباههم في أقطار الأرض فعلمت أن ربي سيسألني عنهم يوم القيامة وأن خصمي دونهم محمد ﷺ إلى الله»^(١).

ومن مشاهير ذوى الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة المبكرة الخليفة أبو جعفر المنصور، المؤسس الفعلي للدولة العباسية. وفيه يقول ابن طباطبا: «كان المنصور من عظماء الملوك وحزمائهم وعقلائهم وعلمائهم وذوي الآراء الصائبة منهم والتدبيرات السديدة»^(٢).

كما يقول فيه المسعودي: «وكان من الحزم وصواب الرأي وحسن السياسة على ما تجاوز كل وصف، وكان يعطي الجزيل والخطير ما كان إعطاؤه حزماً، ويمنع الحقير اليسير، ما كان إعطاؤه تضييعاً»^(٣).

وهذه بعض أفكاره الاقتصادية «لولا أن الأموال حصن السلطان، ودعامة للدين والدنيا، وعزهما وزينتهما، ما بت ليلة وأنا أحرز ديناراً ولا درهماً، لما أجد لبذل المال من اللذائذ، ولما أعلم في إعطائه من جزيل المثوبة»^(٤). ويوصي ابنه قائلاً: «واحكم بالعدل ولا تشطط فإن ذلك أقطع للشغب .. وعف عن الفبيء، فليس بك إليه حاجة مع ما أخلفه لك. وإياك والأثرة، والتبذير لأموال الرعية، واشحن الثغور واضبط الأطراف وأمن السبل، ووسع المعاش، وسكن العامة، وأدخل المرافق عليهم واصرف المكاره عنهم، وإياك والتبذير فإن النوائب غير مأمونة»^(٥).

(١) أبو يوسف، الخراج، ص ١٧.

(٢) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، ص ١٤١، بيروت: دار المعرفة.

(٣) المسعودي، مروج الذهب، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج ٩، ص ٢٠٩.

(٥) نفسه، ج ٩، ص ٣٢١.

ومن القصة التالية نتفهم إلى أي مدى كان فكره الاقتصادي ناضجاً، فقد خرج بنفسه يرتاد الأماكن ليختار مكاناً يقيم فيه مدينة بغداد، فرأى موضعاً طيباً فقال للجماعة من أصحابه: ما رأيكم في هذا الموضع؟ قالوا ما رأينا أفضل منه، هو طيب صالح موافق. قال: صدقتم. هو هكذا، ولكنه لا يحتمل الجند والناس والجمعات، وإنما أريد موضعاً يرتفق الناس به، ويوافقهم مع موافقته لي، ولا تغلو عليهم فيه الأسعار، ولا تشتد فيه المئونة، فإني إن أقمت في موضع لا يجلب إليه من البر والبحر شيء غلت الأسعار، وقلت المادة، واشتدت المئونة، وقد مررت في طريقي على موضع فيه مجتمعة هذه الخصال، وأنا نازل فيه^(١). ويقول ناصحاً ابنه المهدي: «لا يصلح السلطان إلا بالتقوى ولا تصلح رعيته إلا بالطاعة، ولا تعمر البلاد بمثل العدل، ولا تدوم نعمة السلطان وطاعته إلا بالمال»^(٢).

وفي عهده ظهرت أول رسالة علمية مدونة في المجال المالي وهي رسالة الصحابة لابن المقفع تتعلق بالخراج وحسن تنظيمه^(٣).

وفما يتعلق بالسياسات الاقتصادية نجد الكثير من الأفكار الاقتصادية التي طرحت في هذه الفترة. ومن ذلك ربط السلوك الأخلاقي في العمل بمستوى الأجور. وتبيان أن قلة الأجر مدعاة لانحراف السلوك الوظيفي. لقد ظهرت هذه الفكرة على لسان الصحابي الجليل أبي عبيدة عندما طلب من الخليفة

(١) نفسه، ج ٩، ص ٢٣٩.

(٢) نفسه، ج ٩، ص ٢٩٩.

(٣) هذه الرسالة المذكورة كاملة في كتاب جمهرة رسائل العرب للدكتور أحمد زكي صفوت، وفي ضحى الإسلام للدكتور أحمد أمين. وتعد أول بحث علمي، بالمعنى المألوف في هذا الموضوع، يليها مباشرة كتاب «الخراج» للوزير أبي عبيد الله في عهد الخليفة المهدي بن منصور ثم بعد ذلك جاء كتاب «الخراج» لأبي يوسف.

عمر كفاية المرتبات للعاملين قائلاً: «إذا استعملتهم فأغنهم بالعمالة حتى لا يخونوا»^(١). ومن ثم كانت السياسة الدخلية تستهدف تحقيق مستوى المعيشة اللائق للجميع، ثم التفاوت فيما بعد. كذلك نجدهم حيال العطاءات التي كانت توزع على الناس سنوياً في شكل نقدي قد نهجوا مسلكين؛ مسلك التساوي فيها، وذلك في عهدي أبي بكر وعليّ، ومسلك التفاوت، وذلك في عهدي عمر وعثمان^(٢).

وكثيراً ما أكد هذا الفكر على أهمية وضرورة سلامة السياسة المالية وحسن استخدام الإيرادات وحسن تحصيلها، فلا إيراد إلا بحق ولا إنفاق إلا بحق. وتصريحات عمر رضي الله عنه في ذلك واضحة وصريحة وحاسمة، ومنها: «إني لا أجد هذا المال يصلحه إلا خلال ثلاث: أن يؤخذ بالحق ويعطي في الحق ويمنع في الباطل.. ولكم على أيها الناس خصال أذكرها لكم فخزوني بها. لكم على ألا أجتبي - من الجباية - شيئاً من خراجكم ولا مما أفاء الله عليكم إلا من وجهه، ولكم على إذا وقع في يدي إلا يخرج مني إلا في حقه»^(٣). هنا تبرز بوضوح فكرة الرقابة الشعبية على الأموال العامة؛ إيراداً وإنفاقاً. وكان عمر يحلف ويقول: «والله ما أحد أحق بهذا المال - المال العام - من أحد. وما أنا أحق من أحد. والله ما من المسلمين إلا وله في هذا المال نصيب»^(٤).

كذلك نلاحظ اهتمام الفكر بالسياسة التجارية الخارجية والداخلية،

(١) أبو يوسف، الخراج، ص ١٢٢.

(٢) د. محمد ضياء الدين الرئيس، الخراج، والنظم المالية في الدولة الإسلامية، بيروت: دار الأندلس ص ١٤١ وما بعدها.

(٣) أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٤) ابن الجوزي، تاريخ عمر، ص ١.

فقننت العصور، مراعية المتطلبات الداخلية، وقدمت التسهيلات العديدة للتجارة، وخاصة الخارجية والبيئية، وحورب الاحتكار لما يمارسه من ارتفاع مصطنع في الأسعار، ومن ثم جلب لمزيد من الأعباء والنفقات على الناس. ولذا فقد كانت قضية الأسعار في ربوع الدولة الإسلامية من أول ما يسأل عنها الخليفة. ويحدثنا التاريخ أن «ولاة البريد في الآفاق كلها كانوا يكتبون إلى المنصور أيام خلافته في كل يوم بسعر القمح والحبوب والأدم وبسعر كل مأكول.. فإذا رأى الأسعار على حالها أمسك، وإن تغير شيء منها عن حاله كتب إلى الوالي هناك، وسأل عن العلة التي نقلت ذلك عن سعره. فإذا ورد الجواب بالعلة تلتطف لذلك برفق حتى يعود ذلك إلى حاله»^(١).

ومما يلفت الانتباه أن الفكر الاقتصادي في هذه الحقبة كان من النضج بحيث يكشف ما هنالك من علاقات وروابط بين التوقعات - العوامل النفسية - والسلوك الاقتصادي، وما ينجم عنها من آثار. فنجد عمرو بن العاص رضي الله عنه يقول عن أهل مصر: «إن فرط الاستشعار يدعوهم إلى الاحتكار، ويدعو الاحتكار إلى تصاعد الأسعار بغير قحط»^(٢). فالتخوف الزائد من المستقبل يدعو إلى المزيد من التحوط، فيزيد الطلب من جهة، ويقل العرض من جهة أخرى، فترتفع الأسعار، برغم أن الأوضاع في حقيقتها طبيعية عادية.

وهكذا نجد الجوانب المالية والجوانب التجارية السعرية قد نالت عناية واهتمام هذا الفكر. وهذا عكس ما نراه من شح في الأقوال والأفكار حيال النقود والمسائل النقدية. فعلي الرغم من كثرة أقوال عمر رضي الله عنه في المجال

(١) الطبري، تاريخ الطبري، ج ٩، ص ٢٩٩. نقلًا عن د. ضياء الريس، الخراج، ص ٣٩١.

(٢) عباس العقاد، عمرو بن العاص، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ص ٧٢.

الاقتصادي لا نجد - فيما أطلعنا عليه - له في الجانب النقدي أقوالاً تذكر. وبالتنقيب في أقوال غيره من أهل هذه الحقبة لم نجد أقوالاً ذات بال في هذا الجانب. وليس معنى ذلك عدم الاهتمام بالنقود وإهمالها ولا عدم وجود مشكلات وقضايا تتعلق بها. وإلا ما كان عمر قد همَّ - كما حدثنا التاريخ - بأن يجعل النقود من جلود الإبل، ولولا تنبيهه إلى ما يحدثه ذلك من نفاذ هذه النوعية من الأموال الضرورية لنفَّذ ما هم به^(١). يضاف إلى ذلك ما ورد من إصلاحاته النقدية، ثم ما ورد من إصلاحات نقدية على أيدي الخلفاء بعده وخاصة خلفاء بني أمية^(٢). ومع تلك الجهود الكبيرة في هذا المجال النقدي فإنني لم أجد لهم كاملاً يوضح فلسفة ومضامين هذه الجهود العملية وأرجو أن يكون مرجع ذلك قلة ما أطلعت عليه من كتابات عن هذه الحقبة.

الفكر الاقتصادي في مرحلة ما قبل التدوين - سمات ومقومات

هذه بعض النماذج لما قدمه الفكر الاقتصادي الإسلامي في هذه الحقبة الأولى من عمره، وقبل أن يدون على السنة علماء محترفين متخصصين. وهي مجرد عينات ونماذج غير كاملة، ونأمل أن تكون كافية. فالإحاطة بالفكر في هذه الحقبة أمر متعذر إن لم يكن مستحيلاً، لتشتته وتفرقه، واختلاف هوية ومواقع القائلين به.

وما قدم في ضوء هذه الملاحظات يمكن اعتباره كافياً في المساعدة على التعرف على أهم ملامح ومقومات هذا الفكر. ومن ذلك ما يلي:

(١) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٦٥٩ حيث يقول: لقد هممت أن أجعل النقود من جلود الإبل.
(٢) د. ضياء الريس، الخراج، ص ٢٠٤، د. طاهر راغب، النقود الإسلامية الأولى.

- ١- من حيث الشمول يمكن اعتباره قد تطرق إلى معظم الجوانب الاقتصادية، على الأقل من حيث مبادئها وأصولها.
- ٢- كان في صف الإنتاج والتنمية والمزيد من الاستثمارات، كما كان في صف عدالة التوزيع والتكافل الاجتماعي.
- ٣- من حيث الوضعية والمعيارية. المتوقع في فكر اقتصادي لهذه الحقبة أن يكون فكراً معيارياً يقوم على التوجيه والإرشاد والتحييب والتنفير. ولكن هذه النهاذج تكشف لنا عن وجود الكثير من الأفكار الوضعية، رغم غلبة الأفكار المعيارية، فكثيراً ما كنا نصادف وصفاً وتفسيراً وتعليلاً لظواهر اقتصادية، الأمر الذي يعنى به الاقتصاد الوضعي. فوجدنا، على سبيل المثال الربط بين التوقعات وتخزين السلع وارتفاع الأسعار، ووجدنا الربط بين دخل الموظف وسلوكه الوظيفي، ووجدنا الربط بين خفة الأعباء على المستثمرين وتشجيع الاستثمار. ووجدنا تأثير التجارة الخارجية في الاقتصاد القومي، ووجدنا الكشف عن المنافع التي تنتج عن التجارة والصناعة، ووجدنا تأثير المزيد من العطاء على النشاط الاقتصادي والبطالة، أو علاقة الربح بالعمل وتأثيره السلبي فيه. ووجدنا بواكير تخصيص الموارد ودراسات الجدوى الاقتصادية للمشروعات. وقد طرح سؤال: أى المال أفضل؟ وجاءت الإجابة عليه، والسؤال والجواب يكشفان عن اهتمام الفكر بهذا اللون من المعرفة، حيث برزت في الإجابة تكاليف كل نشاط وعوائده، وهذه محل اهتمام الدراسات الوضعية.
- ٤- أوجد الفكر توازناً طيباً بين القطاع الخاص والدولة، أو بين الحرية الاقتصادية والدور الاقتصادي للدولة.

٥. ربما كان من أهم ما التفت الفكر إليه ربطه القوى بين الاقتصاد وغيره من الجوانب الحياتية الأخرى، من دين، وسياسة، واجتماع، وأمن، وعدالة.. الخ، بحيث لا يمكن النهوض بعنصر في غيبة بقية العناصر.

وفي النهاية: أوصى بأهمية الاهتمام بفكر هذه الحقبة من قبل الباحثين الاقتصاديين، وخاصة بعض خلفاء بنى أمية، مثل الوليد بن عبد الملك، وهشام بن عبد الملك، وعمر بن عبد العزيز، وبعض خلفاء العباسيين، مثل المنصور، والمهدى، وهارون الرشيد، والمأمون، وكذلك أفكار علماء آل البيت. فهذه من المناطق قليلة الارتداد من الباحثين المعاصرين، ومن ثم فهي تمثل ثغرة من ثغرات الفكر الاقتصادي الإسلامي في حاجة إلى أن تملأ وتسد.

والله أعلم

المراجع مرتبة حسب ورودها في البحث

١. د. محمد سعيد البوطي، السنة مصدرًا للتشريع، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٥٨، ١٩٩١م.
٢. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية.
٣. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، بيروت: دار المعرفة.
٤. د. عبد المنعم خميس، الفكر الإداري الإسلامي، ضمن «الإدارة في الإسلام» المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، ١٩٩٥م.
٥. د. عبد الرحمن يسري، تطور الفكر الاقتصادي، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية، ١٩٨٨م.
٦. د. محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطويره، القاهرة: مكتبة وهبه، ١٩٨١م.
٧. د. زينب الأشوح، الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي، القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية، ١٩٩٧م.
٨. الشيخ محمد الصادق، القرآن العظيم، دمشق: دار القلم، ١٩٨١م.
٩. د. شوقي دنيا، القرآن والتنظير الاقتصادي، مجلة مصر المعاصرة، العدد ٤٥١، ٤٥٢، ١٩٩٨م.
١٠. د. إبراهيم بيضون، تجارة المدينة في صدر الإسلام، ندوة «مالية الدولة في صدر الإسلام».
١١. د. شوقي دنيا، الأخلاق الإسلامية في مجال التجارة والأسواق، ندوة «القيم الأخلاقية الإسلامية والاقتصاد» مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، ٢٠٠٠م.

١٢. الإمام النووي، صحيح مسلم بشرح النووي.
١٣. د. محمد خريسات، القطنع في صدر الإسلام، ندوة «مالية الدولة في صدر الإسلام».
١٤. د. شوقي دنيا، الدولة والاقتصاد في الفكر الإسلامي، مؤتمر الاقتصاديين المصريين الحادى والعشرين، القاهرة، جمعية الاقتصاد، ١٩٩١ م.
١٥. ابن أبي الدنيا، إصلاح المال، تحقيق ودراسة مصطفى القضاة، المنصور، دار الوفاء، ١٩٩٠ م.
١٦. الشريف الرضي، نهج البلاغة، بيروت، دار الأندلس، ١٩٨٠ م.
١٧. أبو بكر الخلال، رسالة في الحث على التجارة، دمشق، مطبعة التركي، ١٣٤٨ هـ.
١٨. عباس العقاد، عبقرية الصديق، القاهرة، دار نهضة مصر.
١٩. السيوطي، تاريخ الخلفاء، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
٢٠. ابن الجوزي، تاريخ عمر، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى.
٢١. عباس العقاد، عبقرية عمر، الرياض، الرئاسة العامة لتعليم البنات، ١٩٨٤ م.
٢٢. الماوردي، أدب الدنيا والدين، القاهرة، مكتبة الحلبي.
٢٣. البلاذري، فتوح البلدان، طبعة ليدن، ١٨٦٦ م.
٢٤. ابن الجوزي، تاريخ عمر، القاهرة، مكتبة الحلبي.
٢٥. عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٦. أبو يوسف، الخراج، بيروت، دار المعرفة.

٢٧. الشيخ محمد الغزالي، ظلام من الغرب، القاهرة، دار الكتاب العربي.
٢٨. أبو عبيد، الأموال، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٧ م.
٢٩. د. شوقي دنيا، الإسلام والتنمية الاقتصادية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٩ م.
٣٠. يحيى بن آدم، الخراج، بيروت، دار المعرفة.
٣١. ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، القاهرة، المطبعة الرحمانية.
٣٢. الطبري، التاريخ الكبير.
٣٣. المسعودي، مروج الذهب.
٣٤. د. محمد ضياء الدين الريس، الخراج والنظم المالية في الدولة الإسلامية، القاهرة، دار الأنصار.
٣٥. عباس العقاد، عمرو بن العاص، القاهرة، مكتبة نهضة مصر.
٣٦. د. طاهر راغب، النقود الإسلامية الأولى، القاهرة، بدون ذكر ناشر.



ال خليفة العادل عمر بن عبد العزيز (ع)

مُقَدِّمَةٌ

مثلث علاقة نمط الحكم، وما إذا كان رشيداً أو غير رشيد، بوضع المجتمع ورفقه أو تدهوره مجالاً من المجالات الخصبة المثيرة للجدل والبحث لدى العلماء والمفكرين في علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة والدين، فبينما يذهب البعض إلى تطامن هذه العلاقة وتواضعها، من حيث أن وضعية المجتمع أمر معقد يخضع للعديد من العوامل والمؤثرات المتنوعة. ثم إن الوقائع والتجارب العملية لم تقدم نتائج حاسمة حول هذه العلاقة، يري البعض الآخر أن هذه العلاقة من المعنوية والقوة بمكان، من حيث ما للحاكم ونمط حكمه من تأثيرات بارزة في سلوك الناس وأنشطة المجتمع، إيجاباً وسلباً. وكما يقال في الحكمة السائدة والمثل السائر فإن الناس علي دين ملوكهم، وكما عبر عن تلك العلاقة العلامة ابن خلدون بعبارة اقتصادية بليغة من أن الدولة هي السوق الأعظم، وفي زمن عمر بن عبدالعزيز شاع على الألسنة مقولة تصب في هذا الاتجاه^(١).

ولسنا هنا بصدد دراسة هذه العلاقة دراسة شاملة وسبر أغوارها، وإنما بصدد دراستها من زاوية عملية جزئية، أو كما يقال في لغة علم الإدارة «دراسة حالة» للتعرف على مدى تأثير الحاكم في المجتمع، وهي تجربة أو حالة حكم عمر بن عبدالعزيز، والذي حكم دولة هي في الحقيقة إمبراطورية أو هي أكبر

(*) سبق نشر هذا البحث في كتاب يحمل عنوان: «في رحاب ثورات الربيع العربي - كلمة عن السياسة والاقتصاد في الإسلام» نشره المؤلف في القاهرة عام ٢٠١٢م.
(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ٤٩٧/٦.

إمبراطورية عرفها التاريخ في حينها، وقد حكمها لمدة بالغة القصر حيث لم تتجاوز سنتين وخمسة أشهر^(١). وقد عانت هذه الدولة لحقبة ليست بالقصيرة تجاوزت نصف القرن من أنماط للحكم اتسمت بالظلم والقمع والاستبداد والفساد السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وبتقليد عمر بن عبد العزيز لسدة الحكم إذا بهذا المنحني الهابط المنحدر لكل شئون الدولة يرتد صاعداً وبقوة وبسرعة. ولم يمض سوي هذا الزمن بالغ القصر إلا وكان المجتمع الإسلامي علي اتساعه الجغرافي وتنوعه العرقي وغيره ناهضاً متقدماً في كل المجالات، محققاً درجة عالية من الرفاه العام. ويمكن القول دون تجاوز للحقيقة إن الذي حدث للدولة الإسلامية في هذه الحقبة هو أعمق بكثير مما حدث في بعض الدول المعاصرة من تطورات وصفت لقوتها بالمعجزات، كالمعجزة اليابانية والمعجزة الألمانية. إن المعجزة اليابانية والمعجزة الألمانية كلتاهما لم تحقق لكل من يحتاج إلى الزواج أن يتزوج على نفقة الدولة. لكن الدولة العمرية حققت ذلك.

إن تجربة كهذه تستحق الدراسة العلمية الجادة، لغناها وثرائها بالدلالات والمضامين على مختلف الأصعدة السياسية والاقتصادية والدينية. والحس العام الإسلامي وغيره يدرك ويعرف ويسمع عن عدالة عمر بن عبدالعزيز، لكن ذلك لا يغني عن تزويد الساحة العلمية بدارسات علمية تحلل وتفسر هذه التجربة الفريدة الفذة في الحكم.

ولعل النتيجة التي نود أن لو توصلت إليها هذه الدراسة بموضوعية علمية صارمة هي ترسيخ وتأكيد للمقولة الإسلامية النظرية التي تذهب إلى أن الحكم الإسلامي الصحيح ينهض بالمجتمعات ويحقق لها الرقي في كل المجالات، بل

(١) ابن كثير: ٦٣٨/١٢.

ويحقق لها ما هو أكبر من ذلك، يحقق لها السعادة. وهو قادر مهما كانت العقبات ومهما كان سوء الأوضاع أن يبدها من بعد ذلك رقياً وتقدماً.

مع عنوان الدراسة

الدراسة الراهنة بعنوان «الحاكم الإسلامي والرفاه العام». ونوضح هنا مقصودنا بالحاكم الإسلامي، إنه من يحكم مرتكزاً علي عقيدة الإسلام وشريعته وأخلاقه وآدابه، بعبارة أخرى هو حاكم فهم الإسلام فهماً صحيحاً وعمل قدر وسعه على تطبيقه في مجالات الحياة العامة المختلفة من سياسية لاقتصادية لاجتماعية... الخ، حاكم يدرك ما في الإسلام من ثوابت لا تتجاوز ومتغيرات قابلة للتحرك في ضوء الثوابت لتحقيق مصالح الأمة، ليس هو حاكماً دينياً بالمفهوم المعروف للحكم الديني، فهو في الأول وفي الآخر حاكم، وليس رسولاً معصوماً مقدساً، هو في الشئون الدنيوية وفي تنظيمها وإدارتها يخضع لكل مبادئ الحكم الديمقراطي السليم، وهو بهذا التوصيف لا يترادف ومصطلح «الحاكم المسلم» فكم من حاكم مسلم أثبتت التجارب أنه ليس «حاكماً إسلامياً».

وقد تنازعني عنوان «الحاكم الرشيد» لأن الحاكم الرشيد قد يكون غير مسلم، لكن الحاكم الإسلامي هو بالضرورة حاكم رشيد، فعنوان «الإسلامي» يجمع بين الرشد والإسلام وهذا هو المقصود.

هذا عن صدر العنوان أما عن عجز العنوان الرئيسي وهو «الرفاه العام» فقد توقفت كثيراً حول الاسم الأكثر دلالة علي مقصود ومطلوب الباحث. فهل هو: تقدم المجتمع؟ أم تنمية المجتمع؟ أم سعادة المجتمع؟ أم رفاهة المجتمع؟ أم نهضة المجتمع؟ أم هو شيء غير ذلك كله؟ أم هو شيء يأخذ من كل تلك الأسماء بسبب؟ وهو في الحقيقة ما يأخذ من كل هذه الأسماء بسبب، لكن من

الناحية اللفظية لا بد من اختيار اسم، وكان «الرفاه العام» والذي ينافسه بقوة في ذلك هو «السعادة»، ولولا أن مصطلح السعادة هو إلى أدبيات الفلسفة أقرب منه إلى أدبيات السياسة والاقتصاد لكان هو المختار، وبخاصة أنه المصطلح الأكثر شيوعاً في الفكر الإسلامي. ولا ننسى قوله عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «أسعد الولاية من سعدت به رعيتته وأشقى الولاية من شقيت به رعيتته»^(١).

وعلى أية حال لقد اعتقدت أن هذا الاسم هو الأقرب إلى المقصود، وربما لم يكن كذلك لدى باحثين آخرين، والعبرة في النهاية بالمفهوم والمضمون.

مع الدراسات السابقة

لا أظن أن شخصية مثل شخصية عمر بن عبدالعزيز لم تجذب العديد من الباحثين، ومن ثم فأنا أو من بأن هناك الكثير من الدراسات العلمية من تخصصات مختلفة ومن طبائع متعددة ما بين رسائل علمية وبحوث ومؤلفات عن هذه الشخصية، ولا يتعارض ذلك مع الاعتراف بأنني لم أحظ بعد بالاطلاع على دراسة علمية مهما كانت مناسبتها عن الجانب الاقتصادي لدي عمر بن عبدالعزيز مع شدة حرصي على ذلك، وكذلك اعترف بأن خير ما وقعت عليه عيني من كتابات حديثة عن عمر بن عبدالعزيز، وبخاصة من منظور مقصودي في معرفته عنه هما كتابان لمؤلفين فاضلين، وهما: «ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبدالعزيز» للدكتور عماد الدين خليل. وقد نشرته مؤسسة الرسالة ببيروت، و«الخليفة الزاهد عمر بن عبدالعزيز» للأستاذ عبد العزيز سيد الأهل، نشر بمكتبات عكاظ بجدة، وقد استفادت هذه الدراسة من هذين الكتابين استفادة كبيرة. ولعل من أجمع ما كتب عن عمر قديماً ما كتبه كل من ابن

(١) أبو يوسف: الخراج، ص ١٤.

الحكم وابن الجوزي في مؤلف لكل منهما يحمل عنوان «سيرة عمر بن عبدالعزيز».

مخطط الدراسة

رؤى أن تحتوي الدراسة علي المقومات والمحاوور والعناصر التالية:

- ١- تعريف بعمر وبالواقع الذي تسلم فيه مسئولية الحكم.
- ٢- رؤية عمر لما عليه عمله وأهم عناصر هذه الرؤية.
- ٣- برنامج العمل الذي رأى ضرورة القيام به.
- ٤- تقييم لأداء الدولة.
- ٥- استنتاج عام.



تعريف بعمر وبواقعه

تعريف بعمر

هو عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، وأمه أم عاصم، ليلي بنت عاصم بن عمر بن الخطاب، ولد عام ٦١ هـ وقيل ٦٣ هـ وقيل ٥٩ هـ، وتوفي عام ١٠١ هـ وعرف في صغره بأشج بني مروان^(١). نشأ وتربى في قصور خلفاء بني أمية، وعاش حياة رغدة رافهة كأعلا ما يكون الرغد وأتم ما تكون الرفاهة^(٢). طلب العلم منذ نعومة أظافره وتفوق فيه، وعده كبار العلماء من المجتهدين^(٣). وهو من أواسط التابعين، حيث عاصر عدداً من الصحابة. وتولى الحكم «الخلافة» بعد سليمان بن عبد الملك، وظل فيه سنتين وخمسة أشهر. إلى أن توفي رحمه الله^(٤).

وقبل أن يتولى الحكم تولى بعض المناصب الإدارية الكبرى، ومن ذلك ولاية المدينة ثم الحجاز^(٥). ثم عمل مستشاراً لسليمان، وأثناء ولايته للمدينة والحجاز أنجز بعض الانجازات المفيدة، واطلع عن كثب على ما يجري في دهايز الحكم، وما يمارسه حكام بني أمية وولاتهم من أعمال وما يرتكبون من أخطاء وتجاوزات، وصلت في كثير من الحالات إلى نطاق الخطايا وبخاصة في المجالات السياسية، وما يتعلق بالحرية والكرامة، وكذلك ما يتعلق بالعدالة

(١) والذي رأى عمر بن الخطاب بشأنه رؤي تفيد بأنه يملأ الأرض عدلاً، الذهبي: سير أعلام النبلاء، ١١٦/٥.

(٢) ابن الجوزي: سيرة عمر بن عبد العزيز، ٢٤٦. / ابن عبد الحكم: سيرة عمر بن عبد العزيز، ٢١. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ١٢٠/٥.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ٦٨١/١٢. / ابن الجوزي، ٨.

(٤) ابن كثير، ٦٧٦/١٢.

(٥) نفسه، ٦٨٠/١٢، سيد الأهل، الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز، ٤١.

الاجتماعية، واستحواذ واستئثار بني أمية بأموال عامة من حق الأمة، وظهور التمايز الطبقي الكبير. ويسجل التاريخ لعمر في حقبة ولايته هذه أنه حاول تصحيح المسار حتى ولو كان في نطاق ولايته «الحجاز» فحسب، عملاً بما اشترطه على الحاكم آنئذ وهو الوليد بن عبد الملك، عندما عرض عليه ولاية المدينة إذ قال له: «إن أباك ولي من كان قبلي فأنا أحب ألا تأخذني بعمل أهل العدوان والظلم.. فقال الوليد لعمر: اعمل بالحق وإن لم ترفع إلينا إلا درهماً واحداً»^(١). ولم يكن هذا من الوليد حباً في العدالة بقدر ما كان ترضية لأهل المدينة وتسكيناً لهم ونزعاً لفتيل الحقد على بني مروان مما أصابهم منهم.

وربما كان من أهم ما أنجزه عمر في هذه الحقبة التراجع ولو غير الكامل عن ديدن بني مروان وولاتهم في الحكم من الاستبداد بالرأي، وعدم النظر إلى آية مشورة أو مشاركة من قبل أهل الرأي.

إذ قام عمر بتشكيل مجلس استشاري من كبار علماء المدينة لإمداده بالمشورة في الأمور التي تتعلق بالعامّة، وتكون هذا المجلس من عشرة. وفي بداية الاجتماع بهم قال لهم عمر: «إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون لي فيه أعواناً علي الخير، وإنني لا أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم جميعاً أو من حضر منكم، وأن ترفعوا إلي المظالم، وتراقبوا ما يجري، فخرجوا من عنده وهم يثنون عليه ويدعون له بالخير»^(٢).

والتزم عمر بذلك إلى حد كبير، وإن وقعت منه بعض الأخطاء التي كان معظمها تحت ضغط من الوليد، ومن ذلك ضرب البعوث على أهل المدينة وإخراج ألفي رجل منها للقتال، وضرب خبيب بن عبد الله بن الزبير مائة

(١) ابن كثير، ٦٧٦/١٢.

(٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ٥/٢١٦. / سيد الأهل، ٤٢، وما بعدها.

سوط، ورجع بعضها إلى عمر ذاته ونشأته وعدم تخلصه كلياً من نزعة الإمارة والعيش وسط الأمراء والخلفاء وما فيه من بحبوحة العيش ورغد ورفاهية الحياة، ولم يكن في نظر الناس بعد بذي زهد وذو عدل كبير، لكن موت خبيب من جراء ما فعله عمر به كان القشة التي قصمت ظهر بعير الانحراف والابتعاد عن الحق والتزام الجادة عند عمر، إذ تبدلت حياته بعد تلك الحادثة رأساً على عقب، وعزله الوليد عن الإمارة، وعاد عمر إلى دمشق، وأخذت نفسه واتجاهاته تتغير بقوة وسرعة نحو القناعة وكف الأذى^(١). ورجع إلى نفسه، متأملاً ناظراً في مظالم بني أمية في الناس، وما ينزلونه بهم من عنف وقهر وظلم في مختلف المجالات الاقتصادية والاجتماعية.

وتأمل ملياً نمط حياة وسلوك الحاكم الوليد ورأى فيه الخروج البين على النهج الإسلامي، وقد فزع من ذلك كله وقال «امتلت الأرض والله جوراً فأرح الناس»^(٢).

وتقرب من الوليد، وقد عزم على مرجعته في كل ما يراه من ظلم وانحراف وإن كلفه في ذلك ما كلفه، وهناك واقعة مشهورة في ذلك رواها ابن عبد الحكم ونقلها على طولها سيد الأهل لها دلالتها الواضحة على ما نقول^(٣). ومات الوليد وتولى سليمان سدة الحكم بعده، وكان أفضل من الوليد في سماع النصيح، وتوطدت علاقة عمر به وعمل له مستشاراً، وكم راجعه في بعض المواقف، وبين له الوجه الصحيح لها، وكثيراً ما كان سليمان يسمع لعمر وفي بعض الأوقات كان الخلاف يحتد بينهما^(٤). ثم سرعان ما توفي سليمان بعد أن عمل

(١) ابن الجوزي، ٢٢٩.

(٢) أبو المحاسن: النجوم الزاهرة، ٢١٨/١.

(٣) ابن عبد الحكم، صفحات عدة، سيد الأهل، ٧٦، ٧٨.

(٤) ابن كثير، ١٢ / ٦٤١ / سيد الأهل، ٨٠ وما بعدها.

أحسن حسنة في حياته بترشيح عمر خليفة من بعده برأى ونصيحة العالم المسلم الكبير رجاء بن حيوة.

وتولى عمر مسئولية الحكم، وعنده خلفية إدارية جيدة، ولديه فكرة واضحة تماماً عما يجري في أرجاء الأمة من مظالم وقهر من قبل ولاة بني أمية، إضافة إلى ذلك تلك النقلة النوعية في رؤية عمر للحياة ولضمونها ولنهايتها، وأنها أكبر بكثير وأعمق بكثير من مجرد مباحج وسلطة وجاه، إن هناك آخرة وهناك موت وهناك حساب عسير عن كل شيء.

وكل هذا هو ما يستحق فعلاً النظر فيه والركون إليه والعمل له، وبخاصة أنه أصبح المسئول الأول أمام الله عن كل ما يجري في هذه الدولة المترامية الأطراف، ولن يعذره التعلل بأنه ورث أوضاعاً ظالمة جائرة ولم يشارك فيها هو، وإنما وطد نفسه علي أنه إن استكان ورضي بما كان ولم يشمر عن ساعد الجد في إزالته فهو مشارك لمن قام به من سلفه، وهو مسئول عنه أمام الله مثل مسئوليتهم تماماً، فماذا فعل؟.



تعريف بواقع عمر

بانتهاه حكم علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ انتهى عصر الخلافة الراشدة، ودخلت الدولة الإسلامية تحت نظام الحكم الملكي العضوض، حسب النص النبوي الشريف، وفيه يسعى الشخص بكل قوة لتولي سدة الحكم، وإذا ما وصل إليها عض عليها بالنواجذ ليس له فقط وإنما أيضاً لذريته من بعده. واستمر العهد الأموي منذ معاوية وحتى عمر بن عبدالعزيز، وقد تولى الحكم خلال هذه الحقبة العديد من حكام بني أمية وبني مروان، وقد بلغت هذه الحقبة ستين عاماً تقريباً، والذي يهمننا هنا في النظر في هذه الحقبة ما حدث خلالها من انحرافات شديدة في بعض الجوانب عما كان عليه الحال في عصر الخلافة الراشدة، وقد اشتد الانحراف في عهد عبد الملك وابنه الوليد بن عبد الملك، وتجسد الانحراف في الجانب السياسي، حيث القمع البالغ لكل من يعارض أو حتى لا يؤيد، وتفشي الهرج والقتل في مختلف أنحاء الدولة^(١) وبخاصة في العراق وبلاد فارس وأيضاً في بلاد الحجاز، وقد ولي الحكام ولاية بالغي القسوة والتجبر وعلي رأسهم الحجاج ابن يوسف الثقفي، والذي قال فيه عمر بن عبدالعزيز لو جاءت كل الأمم بأكابر خبثائها وجئنا بالحجاج لتفوقنا عليهم^(٢)، وقال أيضاً: «الحجاج في العراق وقره ابن شريك في مصر وعثمان بالمدينة وخالد بمكة! اللهم قد امتلأت الأرض ظلماً فارح الناس»^(٣). ولم يقف الفساد عند ذلك بل تعداه إلى فساد اقتصادي

(١) سيد الأهل عبد العزيز، ٥٣.

(٢) ابن الجوزي، ٨٩.

(٣) ابن الأثير، ١٢٢/٤.

واسع، حيث استأثر هؤلاء الحكام بأكثر من نصف الأموال العامة ومورست مظالم بشعة على الفلاحين وعلى أهل الذمة^(١).

ومع هذا الفساد السياسي الواضح وكذلك الفساد الاقتصادي والفساد الاجتماعي فإن هذه الحقبة لم تكن شراً محضاً، لقد كان فيها إيجابيات سياسية واقتصادية، فلقد حوفظ على الدولة من العدوان الخارجي، بل لقد توسعت الدولة الإسلامية كثيراً خلال تلك الحقبة، وكذلك استصلحت الأراضي الواسعة ودخلت حلبة الإنتاج، وثم تعريب وإصلاح النظام النقدي. ويمكن أن يقال اقتصادياً لقد كان هناك نمو ولم تكن هناك عدالة. والإسلام، كما هو معروف شديد الحرص على العدل وعدم الظلم، ويوم يعتدي على مبدأ العدل لا يشفع للدولة أو للنظام أي إنجاز، وهذا ما أكدته الآيات والأحاديث والآثار وأقوال العلماء. ويكفي في ذلك آيات في سورة الفجر^(٢).

ومما زاد من حدة وقسوة هذه الانحرافات وإحساس الناس بها قرب العهد بالعهد النبوي وعصر الخلافة الراشدة اللذين كانا مثالين في العدالة والكرامة والحرية والشورى.

هل استطاع عمر أن يصحح المسار؟ وهل تمكن من إزالة هذه الانحرافات الجسيمة أو معظمها؟ وهل حافظ للأمة على معدلات نموها مع تحقيق عدالة التوزيع؟ وهل أعاد للأمة بكل أطرافها الأمن والسلامة الاجتماعية؟ هذا ما تعمل الدراسة على الكشف عنه.

(١) حتى قال الإمام العتبي «وتخلق الأمراء بأخلاق العوام، فصار لهم رفق في اللؤم وخرق في الحرص، لو أمكنهم قاسموا الطير أرزاقها»، الدينوري: عيون الأخبار، ٣/١٨٢.

(٢) الآيات: ٦-١٤.

رؤية عمر للتغيير

لم يأت عمر للحكم سعياً منه للسلطة والجاه، ولم يأت اعتباراً لمجرد أن غيره رشحه، وإنما جاء لهدف معين يرى ضرورة تحقيقه وهو إزالة ما طرأ على نظام الحكم من خلل وانحراف، هو يعرفه جيداً. ولطالما حدث نفسه بتحقيق ذلك لو أتاحت له الفرصة^(١). ولنا على ذلك دليل واضح، لقد أقسم قبل أن يتحمل المسؤولية أن أول عمل يقوم به فيما لو قدر له أن يتحملها هو عزل الولاة الطغاة الظلمة، وعندما حقق القدر له تحمل المسؤولية نفذ وعلى الفور ما ألزم نفسه به وبر في قسمه، فأرسل خطابات بعزل هؤلاء، قبل إتمام مراسم دفن الخليفة السابق، كما سنشير في فقرة لاحقة.

وكل ما نود أن يكون واضحاً بشكل جيد لدى القارئ أن عمر عندما قبل تحمل المسؤولية لم يكن من طلاب السلطة ولا سعى إليها، بل لقد حاول جاهداً التملص منها، كل ذلك لأنه يدرك جيداً أنه لن يكون حاكم جاه ونفوذ، وسلطان أبهة ومتعة، وإنما هو حاكم مسئولية وتكليف، وأمامه وعلى عاتقه مهام كبار ثقال، ولا بد عليه من القيام بها.

فلديه خبرة واسعة بالواقع وما هو عليه، ثم إنه مفكر كبير وعالم جليل وقد وطن نفسه سلفاً على التغيير الجذري في نمط حياته، وفي مرثياته، وسيطر عليه الخوف من الحساب الأخروي والطموح إلى الجنة، وهو من أجل ذلك مستعد لتحمل كل مكروه. وكل مكروه دون مكروه الحساب الأخروي لا قيمة له، وله في ذلك عبارات بالغة الدلالة^(٢)، وقد صرح بعض معاصريه بأنه ما كان يعمل

(١) سيد الأهل، ٧٣.

(٢) ابن عبد الحكم، ٣٢.

عملاً دون تدبير ودراسة ووعي كامل بأبعاده وتداعياته «ما أحسب عمر خطأ خطوة قط إلا وله فيها نية»^(١).

خلاصة القول إن عمر رضي الله عنه كانت لديه رؤية واضحة محددة الأبعاد والمحاور لما عليه القيام به، تقوم على منهجية مرسومة حاكمة لبرنامج عمله، ويمكن استشفاف أهم عناصر هذه الاستراتيجية فيما يلي:

(١) التطبيق الصارم لكل ما ينادي به على نفسه وأهل بيته، وقد آمن بأن القول إذا لم يصدقه العمل فلن تكون له أية جدوى، وهكذا وطن نفسه على أن يكون القدوة لكل من عداه^(٢)، وقد صرح علي الملاً بذلك، حيث يقول: «إنه لينبغي ألا يبدأ بأول من نفسي»^(٣). وسوف نتعرف على التطبيق العملي لهذا الالتزام النظري في فقرات لاحقة.

(٢) استغلال كامل للوقت والجهد لإنجاز برنامج التغيير الذي انتوى إجماعه، لقد استغرقه العمل وملك عليه ليس فقط الزمن وإنما الجهد، بل والمشاعر، تقول زوجته رحمها الله لم يجامع عمر ولم يحتلم طوال فترة خلافته، وعندما حدث في ذلك قال: كيف يستطيع رجل أن يأتي ذاك وأمر أمة محمد في عنقه، الله سائله عنها يوم القيامة^(٤)، وقد طلب منه بعض أهله أن يخرج للنزهة بعض الوقت فقال من يجري عمل ذلك اليوم؟ فقيل له ينجز غداً، فقال شغلني واسترقتني عمل يوم واحد فكيف إذا اجتمع على عمل يومين؟^(٥). وهكذا سار عماله على نهجه،

(١) نفسه، ٢١.

(٢) ابن الجوزي، ١٠٦.

(٣) ابن سعد، ٣٣٥/٥.

(٤) نفسه، ٣٨٥/٧.

(٥) ابن عبد الحكم، ٤٧.

عمل متواصل ليلاً ونهاراً، يذكر أحد أبناء الولاية «أن أباه يعمل بالليل كعمله بالنهار لاستحاث عمر إياه»^(١)، وإليك بعض مواقفه بالغة الدلالة: كتب يوماً إلى عامله على المدينة أن يقسم بعض المال في أولاد علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فرد عليه إنهم تفرقوا في القبائل، ففي أيهم يكون العطاء؟ فرد عليه عمر لو كتبت إليك في شاة تذبحها تكتب إلى أسوداء أم بيضاء؟^(٢) إذا أتاك كتابي هذا فاقسم في ولد علي من فاطمة، فطالماً تخطتهم حقوقهم. وكتب إلى عامله على اليمن: أما بعد فإني اكتب إليك أمرك أن ترد على المسلمين مظالمهم فتراجعني ولا تعرف بعد مسافة ما بيني وبينك ولا تعرف أحداث الموت، حتى لو كتبت إليك أن أردد على مسلم مظلمة شاه لكتبت أردها عفراء أو سوداء، فانظر أن ترد علي المسلمين مظالمهم ولا تراجعني^(٣).

(٣) استخدام مبدأ اللين والشدة وعدم التخلي عنه، ففي مواطن كان أشد ما يكون فيها، وبخاصة ما كان يتعلق ببني أمية والأموال العامة، وفي مواطن كان ليناً متسامحاً متجاوزاً^(٤). وقد حرص على ألا يلجأ إلى العنف والقسوة إلا في نهاية المطاف، وعندما تفشل كل الوسائل الأخرى. والمعروف أنه كانت هناك تيارات فكرية ودينية متعددة ومتطرفة، تحدث المزيد من القلاقل والاضطرابات، فأشير عليه بمواجهتها بالشدة بادئ ذي بدء، فرفض مفضلاً استخدام أسلوب اللين والحوار ونجح في ذلك دونما عنف وقتال ونزاع، وعند

(١) نفسه، ٤٧.

(٢) المسعودي، مروج الذهب، ٣/١٨٤ وانظر مفصلاً د. عماد خليل، ١٧٠ وما بعدها.

(٣) ابن سعد ٣٧١/٧.

(٤) د. عماد خليل، ١٧٢، سيد الأهل، ١٠٦.

ذلك أعلن مبدأه القاضي بـ «ما يعالج بغير الكي لا يلجأ فيه إلى الكي»^(١). وقال
«لا خير في خير لا يجيا إلا بالسيف»^(٢).

٤) الإصرار الجازم على الإنجاز وتحقيق ما يصبو إلى تحقيقه من أهداف.
تملكت عمر عقيدة الإصرار على النجاح مهما كانت العقبات والصعاب، فبعد
توفيق الله تعالى امتلك إرادة سياسية لا تعرف المهاودة والمرادة في الحقوق
العامة وعودتها إلى أصحابها وتجريم انتهاكها، وقد وطد نفسه منذ البداية، بل
وقبل البداية أنه سيواجه مقاومة عنيفة تصل إلى أن تكون مسلحة قد تودي
بحياته وبخاصة من بني أمية وولاتهم ورحب في أكثر من موقف بإزهاق روحه
طالما أحق الحق.



(١) ابن الجوزي، ٦٢.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ٦٥/٥.

برنامج العمل

نظر عمر في وضع الأمة على مختلف الأصعدة وفي مختلف المواقع والأماكن فوجده في حاجة ملحة وسريعة إلى إصلاح جوهرى، يتوقف على تغييرات جذرية في المجال السياسي والمجال الاقتصادي والمجال الاجتماعي والمجال الإداري والمجال العلمي والثقافي.

ورأي أن النهج الكفاء لتحقيق ذلك يقتضي العمل على هذه الجهات المتعددة متوازياً متزامناً، لما بينها من روابط وعلاقات متبادلة، وكل تغيير في مجال يتوقف جزئياً على تغيير في المجالات الأخرى، وفي الوقت ذاته، يفيد ويسر من التغيير في تلك المجالات.

إصلاح الوضع السياسي

كي ندرك العمل المطلوب ونوعية التغيير المحتم، علينا أن نستحضر مدي الاستعلاء والاستكبار من قبل حكام بني مروان وولاتهم على الأمة، وأن نستحضر في الوقت نفسه مدي استحوادهم واستيلائهم على أموال الأمة. وأن ندرك في الوقت ذاته مدي عصبيتهم ونفوذهم وتوحدهم في مواقفهم حيال مصادر سلطتهم وسطوتهم والاستماتة في عدم التفريط فيها، وأن ندرك أخيراً انفراد عمر بالمواجهة، غير مدعوم بمؤسسات وقوي شعبية نافذة تقف معه وتشد من أزره.

لقد حرم حكام بني مروان الأمة من المشورة والمشاركة في الأمر والرأي، ناهيك عن المعارضة حتى الكلامية، ومن يعترض ليس له جزاء إلا القتل

والتعذيب والتنكيل^(١). يقول عبد الملك: «لا ينبغي للخليفة أن يناشد ولا يكذب ولا يسميه أحد باسمه»^(٢). وكانت البيعة تؤخذ لذريتهم والسيوف مسلطة على الرقاب، وخطب كبير السفاحين في هذا العصر الحجاج بن يوسف الثقفي في ذلك مشهورة محفورة في قلب التاريخ، ومنها «أنا ابن حلا...» و«إني لأري رؤوساً قد أينعت وحان قطافها».

ولا أدل على حجم ونوعية التغيير الذي طرأ في هذا المجال من قول الإمام الجليل القاسم بن محمد «اليوم ينطق كل من كان لا ينطق»^(٣).

لقد تمكن عمر من تجريدهم من كل عوامل وأسباب هذا الصلف والاستكبار، وأصبحوا لا حول لهم ولا قوة. وربما يقال: وهل طبق عمر ذلك النهج على نفسه، والحال أنه أصبح هو الحاكم، أم أنه أزاهم وحل محلهم؟ سبق أن أشرنا إلى أن أحد مقومات منهجية عمر في العمل القدوة الذاتية، بل والبدء بالنفس، وجاء فعله مؤكداً ومصداقاً قوله، فجرد نفسه بنفسه من كل شوائب وتداعيات غطرسة السلطة، من الاستعلاء والاستبداد بالرأي، وقمع المخالف والمعارض، لقد أصدر أمره لقائد حرسه الذي اختاره بعناية «إذا رأيتني ملت عن الحق فضع يدك في تلبابي ثم هزني ثم قل: يا عمر ما تصنع»^(٤). حدثني بربك هل حدث مثل ذلك من أي حاكم علي مر التاريخ البشري!!؟

(١) وقصة عبد الملك بن مروان مع سعيد بن المسيب عندما رفض مبايعة عبد الملك وسليمان وكيف أوقع به التنكيل الشديد، انظر شذرات الذهبي، ٩٥/١ لابن العماد.

(٢) سيد الأهل، ٧٥.

(٣) ابن عبد الحكم، ١٣١.

(٤) ابن الجوزي، صفوة الصفوة، ٩٢/٢.

ويرسل منشوراً لولاياته وعماله نصه «إذا جاءكم كتابي بغير الحق فارموا به علي الأرض»^(١). وكون هيئة استشارية حدد أعمالها ومواصفاتها في إعلانه هذا «يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعيننا علي الخير بجهد، ويدلنا من الخير علي ما لا نهتدي إليه، ولا يغتابن عندنا الرعية، ولا يعرضن فيما لا يغنيه»^(٢).

وقد رأى أنه قد يكون هناك في أطراف الإمبراطورية الإسلامية من يملك رأياً صائباً أو له ملاحظات علي سياسة ما وقد يحول بينه وبين توصيله لمقر الحكم بعد المسافة ووعناء السفر ومشقات الطريق، لذلك عمم في أرجاء الأمة هذا المنشور العجيب الفريد والذي لم يسمع التاريخ له مثيلاً «أما بعد فأيا رجل قدم إلينا في رد مظلمة أو أمر يصلح الله به خاصاً أو عاماً فله ما بين مائة وثلثمائة دينار، بقدر ما يري من الحسبة وبعد السفر، لعل الله يحيي به حقاً أو يميت باطلاً أو يفتح من ورائه خيراً»^(٣).

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أنه يوم أن كان والياً علي الحجاز وقبل أن يتولي حكم الدولة شكل مجلساً للشورى من كبار علماء المدينة، وكان لا يبرم أمراً بدونهم أو من حضر منهم^(٤). وطلب منهم أن يراقبوا المظالم ويرفعوها إليه^(٥).

وبهذا فقد محاً تماماً ظاهرة الاستبداد بالرأي والاستعلاء علي المشورة والمشاركة في الرأي، وقام علي الفور بعزل ولاية وعمال السوء وأذناهم، ومن شدة حنقه علي هؤلاء من جراء عسفهم بالرعية وقمعهم البالغ لها بغير حق

(١) ابن كثير، ١٢/٦٩٧.

(٢) نفسه، ١٢/٦٩١.

(٣) ابن عبد الحكم، ١٣٧.

(٤) ابن كثير، ١٢/٦٨١، ابن سعد، ٧/٣٢٨.

(٥) الطبري، ٥/٢١٦.

صمم أن لو تمكن من السلطة ليكون أول عمل يقوم به هو عزلهم، وقد أنجز ما وعد، فكتب بعزلهم قبل أن تتم مراسم دفن الخليفة السابق^(١). ومن طرائف ما يروى هنا أن أحد العمال المعزولين قال له معتذراً بأنه لم يعمل مع الحجاج إلا قليلاً، فقال له: حسبك من صحبة شريوم أو بعض يوم^(٢). وهكذا تطهر الجهاز الإداري من كل الظلمة الفاسدين^(٣) وبأسرع ما يمكن، دونما تسويق أو تردد أو تعذر بعدم وجود البديل الصالح، وقد عمل في ذلك بنصيحة أحد كبار العلماء وهو سالم بن عبد الله بن عمر حينما استشاره عمر في موضوع العمال فقال له: «لا يمنعنك من نزع عامل أن تقول لا أجد من يكفيني عمله، وإنك إن تنزع - تعزل - لله وتعمل لله أتاح الله لك رجالاً وجاءك بأعوان»^(٤).

ويلاحظ أن عمر لم يكتف بعزل هؤلاء الجبابرة الظلمة وإنما جردهم من كل مال لم يكن من حقهم. وبهذا فقد تطهر الجهاز الحكومي من هؤلاء، وفي الوقت ذاته سحب منهم الأموال المنهوبة، فدعم بذلك إيرادات بيت المال من جهة، ورد الحقوق إلى أصحابها من جهة ثانية، وجرّد هؤلاء من الأداة المالية التي كان لهم أن يستخدموها في كل ما يعكر أمن المجتمع من جهة ثالثة، وموقفه من يزيد ابن المهلب سجلته العديد من المصادر^(٥).

وواجهت عمر أعوص مشكلة وهي نزع أموال بني أمية التي لم يملكوها بطرق مشروعة وردها إلى أصحابها، يستوي في ذلك بيت المال أو أفراد من

(١) ابن عبد الحكم، ٣٣.

(٢) ابن الأثير، ١٠/٥.

(٣) ابن كثير، ٦٥٨/١٢، ابن الأثير، ١٨/٥، عماد خليل، ١٥٥، سيد الأهل، ١٤٠، ابن سعد، ٣٢٨/٧.

(٤) ابن الجوزي، ١٣٠.

(٥) الطبري، ٥٥٦/٦، ابن كثير، ٦٦٥/١٢.

المجتمع. وإنما عدت هذه أكبر تحد أمام عمر لاعتبارات عديدة، منها أن الكثير من هذه الأموال دخلت حوزة بني أمية من أزمان بعيدة من يوم أن تولى معاوية الحكم، وقد أصر عمر على أن يأتي على هذه الخطيئة من منبعاها، وأنها بيد حكام جبارة، وأنها كانت من الضخامة والتنوع بمكان، يضاف إلى ذلك أن عمر كان بمفرده في مواجهة هذا الإنجاز الرائع بالغ الأهمية.

وقد ثمن الناس في عصره هذا العمل لدرجة قولهم «أفضل الخلفاء أبو بكر يوم الردة وعمر بن عبد العزيز يوم رد المظالم التي لدى بني أمية»^(١). وكم كان يترحم عليه الإمام أحمد بن حنبل لشدته على قومه في هذا الأمر^(٢). وبالطبع فإن التغلب على هذه العقبة والنجاح في إزالتها كان يحتاج إرادة سياسية صارمة، وقوة لا تلين، وحكمة وكياسة، وقد قاوم بنو مروان هذا الموقف بمختلف الوسائل، الجامعة بين الشدة والتهديد والعصيان الصريح، وبين اللين واستدرار عطف الأهل والقربى.

وفشلت كلها في إثناء عمر عن عزمه في نزع هذه الأموال^(٣). وقد ساوموه على أن يبقوا على القديم كما هو، ويستأنف من جديد، فرفض رفضاً تاماً، فالمظالم، وبخاصة ما كان في المال العام لا تسقط بالتقادم. وليقطع الطريق أمام أي أمل في الاحتفاظ بهذه الأموال قرر أن يبدأ بنفسه وأهل بيته. فكانت لديه أموال وقطائع في مختلف أرجاء الدولة منحها له خلفاء بني مروان في مختلف

(١) النجوم الزاهرة، ٢/٢٧٥.

(٢) ابن الجوزي، ١٢٠.

(٣) هناك العديد من الوثائق الدامغة في هذا الشأن عرضها د. خليل، ١١٦ وما بعدها، ولعل من أشد عباراته في ذلك «والله لو ددت أن لا تبقى في الأرض مظلمة إلا رددتها، على شرط ألا أرد مظلمة إلا سقط لها عضو من أعضائي أجد ألمه، ثم يعود كما كان حياً» ابن عبد الحكم، ١٤٧ وما بعدها.

المناسبات^(١)، وكذلك كان الحال مع زوجته بنت الخليفة وأخت الخلفاء ثم زوجة الخليفة. ونحب أن نؤكد أن تجرده وأهل بيته من تلك الأموال التي لم ير له أحقية فيها لم يكن بدوافع سياسية في المقام الأول وإنما كان بدوافع دينية. إن الإسلام نهى عن ذلك، وكفى بهذا النهي دافعاً لعمر للتخلص منها. ومع أننا لو أخذنا في ذكر نصوص الوثائق في هذا الشأن لضائق بها الورقة فإن هذه الوثائق من الضروري ذكرها أو على الأقل ذكر بعضها، حتى تكون أمام نظر القارئ يتدبرها جيداً ويستخلص منها ما يمكن استخلاصه.

ذكر ابن سعد عن عبد المجيد بن شهيل قال: «رأيت عمر بن عبد العزيز بدأ بأهل بيته فرد ما كان بأيديهم من المظالم ثم فعل بالناس بعد»^(٢). وذكر عن عمر أنه قال: «إنه لينبغي أن لا يبدأ بأول من نفسي، فنظر إلى ما في يديه من أرض أو متاع فخرج منه، حتى نظر إلى فص خاتم فقال: هذا مما كان الوليد بن عبد الملك أعطانيه مما جاءه من أرض المغرب فخرج منه»^(٣).

ونقل عن إسحاق بن عبد الله قوله: «ما زال عمر يرد المظالم من لدن معاوية إلى أن استخلف، أخرج من أيدي ورثة معاوية ويزيد بن معاوية حقوقاً»^(٤). «كتب إلينا عمر في رد المظالم إلى أهلها فرددناها حتى أنفذنا ما في بيت مال العراق، وحتى حمل إلينا المال من الشام»^(٥). «لما ولي عمر منع قرابته ما كان

(١) فكان له الديداء وخيبر وفدك بالحجاز والمكيدس وجبل الدرر باليمن وبداء جزين بالشام وقطائع متفرقة بمصر والبيامة والبحرين، وكان لبعضها عقود وسجلات وبعضها ليس لها، ولكثرتها لم يستطع عمر إحصاءها، وقد مزق كل ما لديه من سجلات بهذا الشأن، حتى لا تكون هناك رجعة.

(٢) الطبقات، ٣٣٥/٧.

(٣) نفسه ٣٣٥/٧.

(٤) نفسه ونفس الصفحة.

(٥) الطبقات ٣٣٦/٧.

يجري عليهم، وأخذ منهم القطائع التي كانت في أيديهم، قال: فشكوه إلى عمته فدخلت عليه فقالت: إن قرابتك يشكونك ويزعمون ويذكرون أنك أخذت منهم خير غيرك، قال: ما منعهم حقاً أو شيئاً كان لهم، ولا أخذت منهم حقاً أو شيئاً كان لهم، فقالت: إني رأيتهم يتكلمون، وإني أخاف أن يهيجو عليك يوماً عصبياً، فقال: كل يوم أخافه دون يوم القيامة فلا وقاني الله شره^(١). كان عند زوجة عمر جوهر فقال لها عمر من أين صار هذا إليك؟ قالت أعطانيه أمير المؤمنين قال: إما أن ترديه إلى بيت المال وإما أن تأذني لي في فراقك فإني أكر أن أكون أنا وأنت وهو في بيت، قالت: لا، بل أختارك على أضعافه لو كان لي، فوضعت في بيت المال^(٢). «إن أهلي أقطعوني ما لم يكن لي أن أخذه ولا لهم أن يعطوني»^(٣). «إن الله تعالى بعث محمداً رحمة إلى الناس كافة، ثم اختار له ما عنده، فترك لهم نهراً شربهم فيه سواء، ثم ولي أبو بكر فترك النهر على حاله، ثم ولي عمر فعمل عمل صاحبه فلما ولي عثمان اشتق من ذلك النهر نهراً، ثم ولي معاوية فشق منه أنهاراً، ثم لم يزل ذلك النهر يشق منه يزيد ومروان وعبد الملك والوليد وسليمان، حتى أفضي الأمر إلى وقد يبس النهر الأعظم، ولن يروي أصحاب النهر حتى يعود إليهم النهر الأعظم إلى ما كان عليه»^(٤).

دخل على عمر أحد أقاربه غاضباً من معاملتهم المالية وحرمانه إياهم من كل ما كانوا يستأثرون به على أفراد الأمة فقال لعمر لولا الخوف من غضبك لرددت عليك وكذلك بقية الأقارب العشرة دنانير التي أجريتها علينا - استصغاراً لشأنها. فما كان من عمر إلا أن رد بحسم «لا والله العظيم لا أعطيكم

(١) نفسه، ٣٦٤/٧، الماوردي، ٧٤.

(٢) نفسه ٣٨٢/٧، ابن الأثير، ١٦/٥.

(٣) ابن الأثير، ٢٤/٥.

(٤) أبو الفرج الأصبهاني، الأغاني، ٢٥٥/٩، دار الكتب المصرية، ١٩٣٨، ويزيد ابن الجوزي على ذلك جملة قالها عمر بعد ذلك وهي «وأيام الله لئن أبقاني الله لأعيدنه إلى مجراه الأول، ١١٦.

درهماً إلا أن يأخذ جميع المسلمين»^(١). «دخل عليه عتبة بين سعيد - أحد أقاربه من بني أمية - مطالباً إياه بصك قيمته عشرون ألف دينار كان قد كتبه له الخليفة السابق سليمان، فقال له عمر باستنكار بالغ: عشرون ألف دينار تغني أربعة آلاف بيت من المسلمين، وأدفعها إلى رجل واحد؟! والله ما لي إلى ذلك من سبيل، ثم يقول له دع الصك معك فلعله أن يأتيك من هو أجراً على هذا المال مني فيأمر لك به»^(٢). وعلينا أن نعي جيداً أن مظالم بني أمية لم تكن فقط تجاه بيت المال، وإنما تعدتها إلى أفراد الأمة، بمعنى أن ظلمهم المال لم يقف عند الاعتداء على الأموال العامة، بل تعداه إلى الاعتداء على الأموال الخاصة، ومن ثم فإذا ردّ المظالم العامة فعليه أن يرد المظالم الخاصة، ولذا فقد أعلن في كل أرجاء الأمة أن من له حق على أمير أو جماعة من بني أمية فليتقدم لكي يرد إليه حقه، وتقدم الكثير وأخذ عمر في ردها هنا وهناك. ومما يذكر هنا للتاريخ ولحكام المسلمين المعاصرين، أنه قد رد لفرد مظلمة كبيرة ثم سأله كم أنفقت في مجيئك إلي؟ قال يا أمير المؤمنين تسألني عن نفقتي وأنت قد رددت على أرضي وهي خير من مائة ألف، فأجابه عمر: «إنها رددت عليك حقك، ثم ما لبث أن أمر له بستين درهماً مقابل ما أنفقه في مجيئه شاكياً»^(٣).

ومن القرارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية ذات الأهمية، قراره الخاص بإلغاء هي الحكام والأمراء، حيث استولوا على معظم الأراضي الخصبة ذات العشب والمرعي، فأعادها عمر أموالاً عامة وقال في ذلك: «ونرى أن الحمى يباح للمسلمين عامة. وإنما الإمام فيها كرجل من المسلمين، إنما هو

(١) ابن عبد الحكم، ١٦٤.

(٢) نفسه، ٥٨.

(٣) نفسه ١٤٦.

الغيث ينزله الله لعباده، فهم فيه سواء»^(١). ولا يصح في هذا الصدد تجاوز مرسوم عمري نضعه أمام رجال حقوق الإنسان وكبار المفكرين السياسيين ليينوا لنا مضامينه السابقة والمتقدمة على أيامنا نحن المعاصرة «ألا وإنكم تسمون الهارب من ظلم إمامه عاصياً، ألا وإن أولاهما بالمعصية الإمام الظالم»^(٢). لم يصدر هذا المرسوم من حاكم ثوري من إياهم، وإنما من حاكم عده كبار علماء المسلمين الخليفة الراشد الخامس، كما عدوه من كبار الأئمة المجتهدين.

وفي ختام هذه الفقرة نرى من المهم لفت الأنظار إلى قضية أراها بالغة الأهمية، هي أن عمر الحاكم الذي هو في نفس الأمر من كبار الفقهاء ورجال الدين في عصره وفي كل العصور، لم يرد على لسانه، بل لم يشتم من أي موقف من مواقفه أنه يحكم بنظام الحكم الديني المعهود في بلاد الغرب اليوم، لم يدع يوماً أنه مبعوث العناية الإلهية، لم يدع يوماً أنه معصوم من الخطأ، لم ينزع يوماً في حكمه إلى الاستبداد وعدم إشراك الغير في الرأي، لقد كان ديمقراطياً رشيداً ذا مرجعية إسلامية مقدره ومصانة.

إصلاح الوضع الاقتصادي

فساد الوضع السياسي انعكس بشدة على الوضع الاقتصادي فأفسد الكثير من مقوماته، ولعل أول مظاهر هذه الانعكاسات ما تبدى من انتهاك فح حرمة بيت المال من قبل الحكام ومن ثم الولاة وكبار العمال، لقد تقرر في هذه الحقبة المروانية من الحكم مبدأ عدم الفصل بين ميزانية الدولة وميزانية الحاكم، بين بيت مال الأمة وبيت مال الحاكم.

(١) نفسه، ٩٧، ابن سعد، ٧/٢٨١.

(٢) ابن الجوزي، ٢٠٤، ابن كثير، ١٢ / ٢٩٢.

ثم إن مخصصات الرئاسة كانت تقتطع وتستنزف جزءاً رئيسياً من ميزانية الدولة، وكل هذا من قبيل الإسراف الزائد والترف البالغ في بلاط الحكم من مساكن وأثاث ومفروشات وأدوات وعمالة عقيمة زائدة، ينقل السيوطي جانباً من ذلك قائلاً بعد أن انتهى عمر من خطبته الأولى وهم بمغادرة المسجد لمباشرة مهامه إذا بموكب الخلفاء من خيول ومراكب وسراقات وفرسان وحرس ينتظر عند باب المسجد فيشيخ عن كل هذا ويقول: ائتوني ببغلي، ويتقدم إليه أصحاب المراكب يسألونه مخصصات غداء الخيول وخدمتهم. فيقول لهم ابعثوا بها إلى أمصار الشام يبيعونها ويجعلوا ثمنها في بيت المال، تكفيني ببغلي^(١). ويسرح الكثير من الحاشية ورجال البلاط الأميري.

ووجد الطريق مغطى بالسجاد الثمين الجديد ليمشي عليه الخليفة أول عهده فيركله برجله ويقول لمولاه مزاحم ضم هذا إلى أموال المسلمين^(٢). ويتقدم إليه أهل الخليفة السابق سليمان في مقر الإمارة قائلين له: هذا لك وهذا لنا. فيسألهم عمر: ما هذا وما هذا؟ فيقولون هذا مما استخدم الخليفة السابق من ملابس وغيرها، وهذا مما لم يمس بعد. أما الأول فهو لنا، وأما الثاني فهو لك، فيقول لهم بصرامة وحسم ووضوح لا لبس فيه: «ما هذا لي ولا لسليمان ولا لكم، ولكن يا مزاحم ضم هذا كله إلى بيت مال المسلمين»^(٣). هذه أول خطوة في الإصلاح الاقتصادي والسياسي معاً، فصل تام محكم بين ميزانية الدولة وميزانية الحاكم، وفي هذا بمفرده سد لباب من الفساد الاقتصادي واسع أنهلك بيت المال وكاد أن يفرغه ويقضي عليه، لقد تم ما يشبه المراجعة في هذا الشأن فوجد أموال بني أمية وبني مروان تفوق نصف مال بيت المال، والباقي فيه لا حسيب ولا رقيب

(١) تاريخ الخلفاء، ١٥٣.

(٢) ابن عبد الحكم، ٣٩.

(٣) نفسه ٣٩.

عليهم في استخدامه^(١). كل هذا قضي عليه، ومنع منعاً باتاً نفسه وأهل بيته والآخرين من استخدام الأموال العامة في المنافع الخاصة، ومتى وقع ذلك ووجه بعقوبة رادعة تعيد إلي بيت المال العام أضعاف ما سلب منه^(٢). ولشدة حرصه على توفير المال ليصرف في مواطنه حظر على نفسه وأهل بيته الحصول على أي مخصصات نظير الحكم منه، وعندما حدث في ذلك وأن جده عمر بن الخطاب كان ينفق من بيت المال قال: «إن عمر لم يكن له مال، وأنا مالي يغنيني»^(٣).

ولعمر مقولة فذة مفادها أن الأموال العامة هي دماء يجب أن تجري في عروق أصحابها ومن الملافت المهمة في هذا الشأن أن حرص عمر على الحفاظ على بيت المال وحمايته من أي عدوان حتى ولو كان في صورة عدم رشد النفقات، حرصه هذا لم ينسه ضرورة أن لا يدخل فيه ما لا يستحقه بيت المال، فحرصه على طهارة ما فيه من أموال لا يقل عن حرصه على حماية ما فيه، وقد تبدى ذلك في صورتين: «الأولى ما كان يجبيه الحكام والولاية قبله من الفلاحين بغير وجه مشروع، وإنما لمجرد الحرص على تكثير الإيرادات العامة، وقد أوقف عمر ذلك. والثانية تصرف الكثير من الولاية مع أهل الذمة الذين دخلوا الإسلام، حيث رأوا في ذلك تهديداً لإيرادات بيت المال، لأن الحكم الشرعي حينئذ هو سقوط الجزية، ومن ثم فقد استمروا في تحصيل الجزية منهم رغم إسلامهم، ولو كان عمر من حكام السوء الذين كان كل همهم الجباية ضارين

(١) ابن الجوزي، ١١٥.

(٢) لمزيد من المعرفة يراجع سيد الأهل، ١٦٢ وما بعدها، عماد خليل، ٣١ وما بعدها، ابن عبدالحكم ٥٢، أبو يوسف ١٨٦، ابن سعد، ٣٥٨/٧ وقد رد إلي بيت المال دينارين مقابل نصف دينار كان قد أخذ منه.

(٣) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ١٦٩/٣.

بعرض الحائط العدالة والحق، لو كان كذلك لرحب بهذا السلوك، لكنه حاكم إسلامي رشيد يدرك معنى وقيمة ومكانة العدل في الإسلام، ويؤمن بأنه لا يضحى به تحت أي اعتبار، ولذلك أوقف بكل حزم جباية الجزية من هؤلاء، ولكم روجع في ذلك من قبل ولاته وعماله، لافتين نظره إلى ما لذلك من أثر سلبي على الإيرادات العامة، لكن ردوده عليهم كانت بالغة الصرامة».

ومن ذلك «كتب عمر إلى أحد ولائه أن استبرئ الدواوين فانظر إلى كل جور جاره من قبلي من حق مسلم أو معاهد فرده إليه، فإن كان أهل تلك المظلمة قد ماتوا فادفعه إلى ورثتهم»^(١). «كتب عامل مصر لعمر أن أهل الذمة قد أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية، فكتب إليه عمر إن الله بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جابياً، فإذا أتكاك كتابي هذا فإن كان أهل الذمة أسرعوا في الإسلام وكسروا الجزية فاطو كتابك وأقبل»^(٢). «يرد على أحد عماله الذي تخوف من قلة الخراج - الجزية - بإسلام الناس قائلاً: فهمت كتابك .. والله لو ددت أن الناس كلهم أسلموا، حتى أكون أنا وأنت حراثين نأكل من كسب أيدينا»^(٣). وكتب يوماً عامله الفقيه الورع وهب بن منبه إن قد فقد من بيت المال دينار أو بضعة دنانير، فكتب إليه عمر «إني لأتهم دينك ولا أمانتك ولكنني أتهم تضيعك وتفريطك، وأنا حجيج المسلمين من أموالهم، فرد ما فقد، فرده من ماله الخاص»^(٤).

ولم يقف الأمر عند إزالة الظلم عن الفلاحين بل تعداه إلى إعانتهم على الزراعة، من خلال مدهم بالسلف والمعونات والتمويل الحكومي، وإقامة

(١) ابن سعد، ٣٣٦/٧.

(٢) نفسه، ٣٧٣/٧.

(٣) ابن الجوزي، ٩٩.

(٤) نفسه، ٨٥.

المرافق الأساسية، وتوفير حزمة من التشريعات التي تحفظ لهم حقوقهم وتحمي ملكياتهم. لقد كتب إلى عامله عبد الحميد بالعراق «أن أخرج للناس أعطياتهم فكتب إليه عبد الحميد إني قد أخرجت للناس أعطياتهم وقد بقي في بيت المال مال: فكتب إليه أن انظر كل من أدا في غير سفه ولا سرف فاقض عنه، فكتب إليه إني قضيت عنهم وبقي في بيت مال المسلمين مال، فكتب إليه أن أنظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه وأصدق عنه، فكتب إليه إني قد زوجت كل من وجدت، وقد بقي في بيت المال مال، فكتب إليه بعد مخرج كل هذا أن انظر من كانت عليه جزية - خراج - فضعف عن أرضه فأسلفه ما يقوي به على عمل أرضه، فإننا لا نريدهم لعام ولا لعامين»^(١).

وبهذا تحقق لهم الأمن والاستقرار، مما كان له أثره البارز في زيادة الإنتاج الزراعي، ومن ثم رفع مستوى معيشة الفلاحين، وزيادة الإيرادات العامة.

ومن الإصلاحات الاقتصادية الهامة التي قام بها عمر حظر ممارسة الولاية والعاملين الكبار بالدولة للنشاط التجاري، لما يجلبه ذلك من فساد اقتصادي وفساد سياسي، وله في ذلك عبارات مشهورة، منها «لا يحل لعامل تجارة في سلطانه الذي هو عليه، فإن الأمير متى يتجر ليستأثر ويصيب أموراً فيها عنت وإن حرص على ألا يفعل»^(٢).

كذلك فقد سن تشريعاً كان له بالغ الأثر الإيجابي في توسيع نطاق النشاط الاقتصادي. وهو السماح لمن يريد التجارة البحرية، حيث كان الجاري هو التجارة في البر فقط أما التجارة باستخدام النقل البحري فكانت محظورة يقول: «أما البحر فإننا نرى سبيله سبيل البر ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمْ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ

(١) أبو عبيد، ص ٣٥٧.

(٢) ابن عبد الحكم، ٩٩.

الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ ﴿[الجمانية: ١٢]﴾ فأذن فيه أن يتجر فيه من شاء، وأرى ألا تحول بين أحد من الناس وبينه فإن البر والبحر لله جميعاً سخرهما لعباده، يتتغون فيهما من فضله، فكيف تحول بين الناس وبين معاشهم»^(١).

ومعلوم ما للبعد الإداري من تأثير بارز في الوضع الاقتصادي، وبدراسة مدى التفات عمر إلى هذه المسألة اتضح أنه كان شديد الاهتمام باختيار العاملين، شديد الصرامة في مراعاة توفر عاملي القدرة والأمانة، ضارباً بعرض الحائط عوامل القربى، وعندما طلب بعض أقاربه أن يوليهم قال لهم «أتحبون أن أولي كل منكم جنداً؟ ثم قال لهم: أترون بساطي هذا؟ إني لأعلم أنه يصير إلى بلاء وفناء وإني أكره أن تدنسوه بأرجلكم، فكيف أوليكم ديني؟ أوليكم أعراض المسلمين وأبشارهم - أجسامهم - هيهات لكم هيهات!! فقالوا له لم؟ أما لنا قرابة أما لنا حق؟ فأجاب: ما أنتم وأقصى رجل من المسلمين عندي في الأمر إلا سواء»^(٢).

كذلك من إصلاحاته الاقتصادية المهمة وقفه لبيع الأراضي الخراجية «الخصخصة» عندما تبين أنها عمليات ممزوجة بالفساد وأنها تجلب المزيد من الاختلالات الاقتصادية، وتزيد من حدة التفاوت في الدخول والثروات في الأمة، فهي تزيد الأغنياء غنى وتزيد الفقراء فقراً. والمعروف أن الخراج مربوط أساساً بالإنتاج، لكن الذي حدث أنه صار فريضة ثابتة منبة الصلة بواقع الزراعة، سواء كانت جيدة أو سيئة، فرفض ذلك رفضاً صريحاً، وأمر بضرورة

(١) نفسه، ١٢٣.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ١٥٦.

أن يكون الربط في ضوء ما عليه الحال، رفعا للظلم والتعسف والإرهاق عن الزراعيين^(١).

ولم يقف الأمر بعمر وبيت المال - ميزانية الدولة - عند هذا الحد، لقد نظر فرأى إهداراً شديداً في إنفاق الأموال العامة وعدواناً بيناً على مبدأ الأولويات في الإنفاق العام، بعبارة أخرى رأى عدم توفر صفة الرشد في النفقات العامة، فكم من ضروريات مضيعة ومن كماليات مصانة مرعية. فصحح كل هذا، وتمدنا المصادر بالعديد من الأمثلة الصارخة في هذا الشأن، يقول سيد الأهل: «وكان الولاة والعمال ينفقون من المال على شراء أوراق يكتبون توقيعات لا تعدو عرض أصبع»^(٢). «كتب في الآفاق ألا يكتبن في طومار - ورقة كبيرة - بقلم جليل - غليظ الخط كبيره ولا يمدن فيه، فكانت كتبه إنما هي شبراً ونحوه». كتب له واليه على المدينة يطلب أوراقاً لاستخدامها في أمور الولاية، وأن هذا كان يجري في العهود السابقة فرد عليه «إذا جاءك كتابي هذا فأرق القلم وأجمع الخط، واجمع الحوائج الكثيرة في الصحيفة الواحدة، فإنه لا حاجة للمسلمين في فضل قول أضر بيت ما لهم، والسلام عليكم»^(٣). وكتب سادن الكعبة إلى عمر يطلب كسوة لها جرياً على العرف المتبع، فكتب إليه عمر «إني رأيت أن أجعل ذلك في أكباد جائعة، فإنه أولى بذلك من البيت»^(٤).

وإذا جئنا إلى القطاع الإنتاجي، والمعروف أن النشاط الزراعي كان يمثل آنذاك النشاط الإنتاجي القائد فإننا نرى كم من الظلم والغبن وسوء المعاملة حل بهذا القطاع الإنتاجي الرئيسي، وبسبب ذلك فترت هممة الناس عن الزراعة،

(١) ابن عبد الحكم، ١٢٣.

(٢) الخليفة الزاهد، ١٦٦.

(٣) ابن سعد، ٣٨٧/٧.

(٤) ابن الجوزي، ٧٦.

وتركها الكثير منهم، لأنها في ظل هذا الواقع ما عادت نشاطاً مفيداً لهم، وقد تبدي العسف والظلم هنا في أمور من أهمها ما ساد من سياسة ضريبية جائرة أثقلت كاهل الفلاحين بغير حق، كان وراءها فكرة تكبير الجباية بأي وسيلة، لأن الحكام كانوا في مزيد الحاجة إلى الأموال لإنفاقها في ملذاتهم وشهواتهم، وفي إمالة المناوئين لهم وفي تمويل ما كان هناك من حروب خارجية وقلقل واضطرابات داخلية، وبالتالي فرضوا على الفلاحين ضرائب ورسوم وإتاوات جديدة، وزيد في سعر ومقدار ما كان قائماً وقد طفحت المصادر بتناول العديد والعديد من ذلك. وبحسم صارم قضي عمر على كل ذلك، وأبقى على الفرائض ذات الشرعية، وقد أثر ذلك سلباً على بيت المال في بعض النواحي، حيث نقصت إيرادات الكثير من بيوت أموال الأقاليم، وقد حذر الكثير من الولاية عمر من ذلك، لكن عمر رفض الإبقاء على هذه المظالم المالية، مهما كان الثمن ونجح في ذلك.

وكانت ردود عمر على الولاية في ذلك بالغة الصرامة، ومنها «والله لأن لا تأتيني من اليمن غير حفنة كتم - حنة - أحب إلي من إقرار هذه الوظيفة»^(١). «فإن فرغ بيت المال فاملئه وحلاً»^(٢). وحتى ندرك مدى الانحراف الذي أحدثه ولاية بني أمية في ذلك يجب الرجوع إلى ما كان عليه الحال في عهد الخلافة الراشدة من حيث الحرص الكامل على الرفق بالمزارعين، وعدم تحميلهم بما يرهقهم من أعباء مالية.

وقد امتدح كبار علماء المال المسلمين سياسة عمر بن الخطاب في هذا الشأن مشيرين إلى ما كان لها من آثار إيجابية على المزيد من الإنتاج ومن ثم المزيد من

(١) البلاذري، فتوح البلدان، ٨٠.

(٢) ابن عبد الحكم، ٦٦.

الإيرادات العامة^(١). وعلى نفس وتيرة ابن الخطاب سار ابن أبي طالب، وله في ذلك العديد من الأقوال التي تصلح أن تكون مبادئ لسياسة مالية جيدة في كل عصر، ونكتفي هنا بقوله لواليه على مصر: «وتفقد أهل الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحه وصلاحهم صلاحاً لمن سواهم، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلهم عيال علي الخراج وأهله. وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج، لأن ذلك لا يدرك إلا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرج البلاد وأهلك العباد ولم يستقم أمره إلا قليلاً.. فإن شكوا ثقلاً أو علة أو انقطاع شرب أو باله أو إحالة أرض اعتمرها غرق أو أجحف بها عطش خففت عنهم، بما ترجو أن يصلح به أمرهم، ولا يثقلن عليك شيء خففت من المؤونة عنهم، فإنه ذخر يعودون به عليك في عمارة بلادك»^(٢). وهنا يجيب ابن عبد العزيز، ويعيد الأمور سيرتها الأولى مزيلاً كل أثر لما كان عليه الحال قبله إبان حكم بني مروان، ويصدر في ذلك هذا المرسوم الذي بعثه إلى عامله على الكوفة «أما بعد فإن أهل الكوفة قد أصابهم بلاء وشدة وجور في أحكام الله، وسنة خبيثة استنتها عليهم عمال السوء، وإن قوام الدين العدل والإحسان... لا تحمل خراباً على عامر ولا عامراً على خراب. انظر الخراب فخذ منه ما أطاق، وأصلحه حتى يعمر، ولا يؤخذ من العامر إلا وظيفة الخراج في رفق وتسكين ولا ثمن الصحف ولا أجور البيوت، ولا دراهم النكاح، ولا خراج - المقصود الجزية - على من أسلم من أهل الأرض، فاتبع في ذلك

(١) أبو يوسف، الخراج، ١١٩.

(٢) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ٥٢٨ / انظر أبو يوسف، ١٦.

أمري»^(١). قارن بين هذا وبين منشور الحاكم قبله سليمان لعامله على خراج مصر وفيه «احلب الدر حتى ينقطع، ثم احلب الدم حتى ينصرم»^(٢).

وفي ختام هذه الفقرة المتعلقة بالإصلاح الاقتصادي نرى أن نلقي نظرة تقويمية عامة على برنامج عمر الإصلاح في هذا الشأن.

فيلاحظ أنه أعاد لبيت المال كل مال منهوب منه من قبل حكام وولاية بني أمية وبني مروان حتى ما كان قد مضى عليه أزمان متطاولة، ولم يشذ عن ذلك أحد حتى نفسه وأهل بيته. ثم إنه حال بينه وبين اعتداء حاضر من أي أحد، يضاف إلى ذلك ما قام به من ترشيد جذري للإنفاق العام، فحقق مبدأ الاقتصاد ومنع الإسراف وطبق مبدأ الأولويات. كذلك فقد أوقف كل ما كان يدخل فيه من أموال فاقدة الشرعية. وقد ظهر ذلك بوضوح في قطاع الإنتاج الزراعي.

كذلك يلاحظ أنه أعاد هيكله الإنفاق العام، وأهتم كثيراً بالنفقات التحويلية الاقتصادية والاجتماعية وقلل كثيراً مما يعرف بالنفقات الأمنية وكذلك النفقات العسكرية^(٣).

معتمداً في تحقيق الأمن والاستقرار الداخلي على فلسفة مغايرة تحقق الأمن بغير إزهاق الكثير من الأرواح والمزيد من النفقات^(٤). بالإضافة إلى توسيع نطاق التجارة، وحظرها على القائمين على الحكم. ومن خلال هذه الأعمال

(١) أبو يوسف، ٨٦.

(٢) الجهشباري، الوزراء والكتاب، ٥٢.

(٣) وما يذكر هنا أن عمر رشد كثيراً من الغزوات والحروب والمعارك الخارجية، واعتمد في نشر الإسلام وتبليغ الدعوة على أساليب ووسائل أخري سلمية، فحافظ على الأرواح وحافظ على الأموال، وحقق علاقات سلمية مع الدول، وقد كان لذلك أثره الكبير على نشر الإسلام دون نفقات.

(٤) لمزيد من المعرفة يراجع د. عماد خليل، ١٣٨.

وغيرها تحسن الوضع الاقتصادي كثيراً، وارتفع مستوى المعيشة في المجتمع للجميع، ومن كان يأخذ زكاة هذا العام كان يدفعها العام القادم، وقضى على الفقر، بحيث لم يجد القائمون على الزكاة من يأخذها من الفقراء فاتجهوا بها إلى مصارف أخرى^(١) تعالج مشكلات اجتماعية كالزواج وسداد الديون عن غير القادرين. وهناك واقعة ترينا بجلاء كيف كان مستوى المعيشة مرتفعاً، فعندما أمر عمر بسداد ديون الغارمين وجد القائمون على الأمر الكثير من هؤلاء يمتلكون ثروة لا بأس بها من مسكن ومزرعة وخدم وأثاث ومنقولات، وظنوا أن مثل هؤلاء ليسوا في حاجة إلى قضاء ديونهم من قبل الدولة. فكتبوا إلى عمر «إنا نجد للرجل المسكن والخدم وله الفرس وله الأثاث، فكتب إليهم: لا بد للرجل من المسلمين من مسكن يأوي إليه رأسه وخدام يكفيه مهنته وفرس يجاهد عليه عدوه وأثاث في بيته، ومع ذلك فهو غارم فاقضوا عنه»^(٢).

ومعنى ذلك كله أن أسلوب عمر في الحكم وسياساته التي طبقها قد أنتجت تقدماً اقتصادياً بالإضافة إلى ما حققته على الجبهات الاجتماعية والسياسية من نجاحات شهد بها الجميع. ومع هذا فهناك من ذهب إلى أن سياسة عمر أضرت بالمجال الاقتصادي، وأضعفت الموارد العامة، وضيعت على الدولة الكثير من الإيرادات التي كان يمكنها الاستفادة بها، وعلى رأس من ذهب إلى ذلك المستشرق «كريمير» والمستشرق «ملر» والمستشرق «فان فلوتن»، وبعض من تأثر بهم من المؤرخين العرب مثل «حسن إبراهيم». وتجدر الإشارة إلى أن بعض المؤرخين المستشرقين قد تولوا دحض مرئيات هؤلاء وتفنيدها كل أقاويلهم،

(١) ابن عبد الحكم، ٦٩.

(٢) أبو عبيد، الأموال، ٧٣٨.

وعلى رأس هؤلاء «ولهاوزن» و«نيكلسون» ومن الكتاب العرب «ضياء الدين الريس» و«عماد الدين خليل»^(١).

ولن نطيل الرد على هؤلاء فكافانا ذلك من ردوا عليهم، لكن الذي نحب أن نشير إليه هنا أن من أفضل ما قدم من معايير لتقييم الأعمال الإدارية والاقتصادية وغيرها هو ما يعرف بالتقييم بالنتائج. ومعنى ذلك أن الاعتراض الذي يعيننا هنا كان على السياسة الاقتصادية والمالية وكيف أنها عملت على تدهور بيت المال واختلال الموازنة العامة للدولة، ومن ثم عدم التمكن من أداء الكثير من الأعمال العامة المهمة لرفاهة الأمة.

وخير رد على ذلك يكمن في هذا السؤال: هل فعلاً حدث ذلك؟ وخير إجابة على هذا السؤال هو الرجوع إلى الإحصائيات، فهل قوائم الخراج في عهد عمر تظهر انكسار الخراج في الأمة وتدهوره عما سبقه وعما لحقه؟ وتفيدنا المصادر الموثقة المعتمدة في هذا الصدد بأن الخراج «الإيرادات العامة ما عدا الزكاة» بلغ في عهد عمر بن عبد العزيز مائة وعشرين مليون درهم^(٢). وتفيد المصادر كذلك أن أكبر مبلغ للخراج في عهد بني أمية بلغ مائة وخمسة وثلاثين مليون درهم، وبلغ في زمن الحجاج أربعين مليون مع غشمه وظلمه^(٣). ومعنى ذلك أنه باعتراف المصادر كان الخراج في عهد عمر مرتفعاً وافراً ولم يكن كما ادعى هؤلاء متدهوراً، يضاف إلى ذلك أن العديد من الوقائع الجزئية تؤكد على هذه الحقيقة، إذ كيف يكون الإيراد العام متدهوراً، ويقام الكثير والكثير من مشروعات المرافق والبنية الأساسية؟ وينفق على أغراض التوازن الاجتماعي

(١) نقل هذه الاقتراءات مفصلة: الريس، ٢٤١، د. عماد خليل ١٤٣، وما بعدها.

(٢) ابن خردادبة، المسالك والممالك، ١٤، ابن رسته، الأعلام النفسية، ١٠٥، المقدسي، أحسن التقاسيم، ١٣٣.

(٣) البلاذري، فتوح البلدان، ٢٧٩، الماوردي، ١٦٧.

وعلاج مشكلات الفقر هذه المبالغ الطائلة؟! ثم ماذا نقول في ردود الكثير من ولاية الأقاليم بأن حسابات بيوتهم أموالهم الختامية تظهر فائضاً كبير بعد ما تم من إنفاق خلال العام، ويطلبون من الحاكم الرأي في التصرف فيها؟!

إذن، من الناحية الاقتصادية المحضة أظهرت النتائج آثاراً إيجابية للسياسة الاقتصادية العمرية. وعلينا أن ندرك أن التحليل المالي لبنود الموازنة في عهده يبرز ما طرأ عليها من إعادة هيكلة، فكم من نفقات ألغيت وحل محلها نفقات أخرى أهم وأجدى. وإذا كانت بعض الإيرادات قد زالت لعدم مشروعيتها، فقد حل محلها إيرادات أخرى كبيرة من جراء هذه السياسة. وهكذا لم يظهر لنا عجز مالي على المستوي القومي، ولم يحدث تقليل في نفقات ذات أهمية عامة للأمة، وبهذا تسقط التهمة. وإن لم تسقط بكل هذا فلتسقطها قولة عمر «انثروا القمح على رؤوس الجبال، حتى لا يقال جاع طير في بلاد المسلمين»^(١).

وفوق كل هذا، فهل كان المطلوب من عمر الجري وراء المزيد من الجباية وتحصيل أموال من العامة مهما كانت شرعيتها، حتى ولو كانت ظالمة، جرياً وراء تكثير الإيرادات، وفي سبيلها ترتكب العظائم، إن هذا هو عين ما يرفضه الإسلام في كل تشريعاته المالية، لأن العدل عنده قيمة لا تدانيها قيمة. وهذا ما أكده وبرهن عليه حكام الإسلام بدءاً من الرسول ﷺ ومروراً بأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فهل كان على عمر أن يجري على هذا النهج السليم أم يجري على نهج من سبقه من حكام بني أمية؟!

الإصلاح الاجتماعي

من المعروف أن الإصلاح على أي صعيد يمتد الكثير من آثاره الإيجابية على بقية الأصعدة، فالإصلاح في المجال السياسي هو في الكثير من جوانبه إصلاح

(١) عبد الوهاب الطويل: انثروا القمح في ديار المسلمين، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٦٧.

اقتصادي وإصلاح اجتماعي في نفس الوقت. وكذلك الحال مع الإصلاح الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي.

وما ذلك إلا لأن أي إصلاح من هذه الإصلاحات كثيراً ما تكون آلياته من طبيعة إصلاح آخر، فمثلاً كي يجري إصلاح سياسي يمنع استئثار الحكام بالأموال العامة. وهذا المنع في حد ذاته هو آلية اقتصادية وتصب مباشرة في إصلاح الوضع الاقتصادي، حيث ستوفر وتحمي الأموال العامة وتوجهها لمصارفها واستخداماتها الحقيقية، مما يعني في النهاية إصلاحاً اقتصادياً، وهكذا.

ثم إن الكثير مما ذكرناه عن إصلاحاته الاقتصادية هو في نفسه إصلاحات اجتماعية. ومهما يكن من أمر فإن هناك الكثير من الانجازات التي تمت فوق ما سبق ذكره تصب بوضوح في خانة البعد الاجتماعي، الأمر الذي يحتم التعرض لها، ولو على سبيل الإجمال والإشارة، ومن ذلك:

١- من المعروف أن مشكلة الفقر مثلت على مر التاريخ وحتى الآن إحدى المشكلات الاجتماعية الكبرى، والتي قامت الأنظمة الاقتصادية والاجتماعية بل السياسية من أجل مواجهتها ومعالجة أقصى ما يمكن معالجته من تداعياتها وأسبابها. فما الذي أنجزته الدولة في عهد عمر حيال تلك المشكلة؟ وقبل أن نجيب نتذكر أن الفقر يتجسد في عدم توفر احتياجات أساسية للإنسان. والمصادر التاريخية تتحدث على لسان القائلين على أمر مؤسسة الزكاة في عهد عمر أنهم في حالات كثيرة ما كانوا يجدون فقراء يقبلون الزكاة، ويعللون ذلك بقولهم «قد أغنى الناس عمر»^(١). «.. فما أفارق الحي وفيهم فقير»^(٢). «كان من

(١) ابن الجوزي، ٨٦.

(٢) ابن عبد الحكم، ٨٦.

يأخذ الزكاة هذا العام نجده العام القادم من الدافعين للزكاة»^(١). والملاحظ هنا أن رقي المجتمع وتقدمه لم يكن فقط رقياً وتقدماً اقتصادياً، بل كان مع ذلك وقبله رقياً وتقدماً أخلاقياً واجتماعياً، جعل الفرد يرفض أخذ الزكاة من الدولة لأنه لا يري لنفسه حقاً فيها!!.

٢- في كثير من أقاليم الدولة الإسلامية، كانت الحسابات الختامية لبيوت أموالها تظهر فوائض كبيرة، وكانت التعليقات عدم الإبقاء على هذه الأموال بشكل نقدي محبوس في بيوت الأموال، وإنما توجه لسد احتياجات أساسية أو شبه أساسية لمن يحتاج إلى ذلك، مثل زواج من يريد الزواج، وقضاء الديون عن بعض الناس^(٢). ومعنى ذلك تأمين المزيد من متطلبات الكفاية للناس.

٣- في توزيع العطاء الذي كان مسئولاً مهماً في هذا العصر عن الضمان الاجتماعي كان من يتوفي من أصحابه لا يلغي عطاؤه وإنما ينتقل إلى ورثته^(٣). وكان ولاته ينادون «ارفعوا كل منفس نفرض له»^(٤). فالجميع مشمول بالضمان، كبيراً كان أو صغيراً.

٤- لم ينس احتياجات المسافرين وأبناء السبيل، فقامت الدولة ببناء الخانات - الفنادق - ومراكز الضيافة لتقديم كل الخدمات التي يحتاج إليها المسافرون، حتى يصلوا إلى بلادهم^(٥). ولم تقف العناية بالمسافرين عند أنفسهم، بل تعدتهم إلى دوابهم التي معهم. فكان الطعام وخلافه مؤمناً لها هي الأخرى.

٥- لمن يظن أن الحدود في الشريعة سيف وصلت على الرقاب، دونما اعتبار

(١) ابن سعد، ٣٤١/٧.

(٢) ابن عبد الحكم، ٦٦.

(٣) البلاذري، فتوح البلدان، ٥٦٥.

(٤) ابن سعد، ٣٤٠/٧.

(٥) نفسه.

للوابع وللأوضاع الاقتصادية والاجتماعية يرد عليهم بموقف عمر من سارق جيئ به إليه فشكا السارق حاجته، فبدلاً من أن يقيم عليه الحد، عذره وقدم له معونة^(١).

٦. وهذا لون آخر من ألوان الإصلاح الاجتماعي يتمثل في الحيلولة بين عماله وأخذهم الناس بالظنون والتهم وتعذيبهم في ذلك وعدم الوقوف عند التحقق من الانحراف، فيكتب واليه على الموصل يحيى الغساني قائلاً: «كتبت إليه أعلمه بأني وجدت الموصل من أكثر البلاد سرقة ونقباً، وسألته أخذ الناس بالظنة وأضربهم على التهمة أم أخذهم بالبينة وما جرت عليه السنة؟ فكتب إلي أن أخذ الناس بالبينة، فإن لم يصلحهم الحق فلا أصلحهم الله .. ففعلت ذلك فما خرجت من الموصل حتى كانت من أصلح البلاد وأقلها سرقة ونقباً»^(٢).

٧- حتى إن الخارجين على القانون المرتكبين للجرائم المسجونين قد عمل على إصلاح أوضاعهم، ومن ذلك تخصيص سجون للنساء، وتوفير متطلبات حياتهم بما فيها علاج المريض، وإعانة المحتاج، وعدم التعدي في العقوبة^(٣).

٨. حدد حداً أدنى للأجور يكفل للعامل مستوى معيشة كريمة، لا يلجئه إلى الخيانة والفساد، وارتفع به إلى ثلاثمائة دينار سنوياً. رغم أن مخصصاته هو كانت درهمين في اليوم، وكانت من ماله الخاص^(٤). وجرم عمر قبول الهدايا للعمال من قبل مرؤوسيه، يستوي في ذلك الخليفة والوالي والعامل الكبير والصغير^(٥).

(١) ابن الجوزي، ٧٩.

(٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ١٥٧، ومعنى النقب اقتحام المنازل.

(٣) ابن سعد، ٣٤٩/٧.

(٤) أبو يوسف، ١٥٠.

(٥) ابن عبد الحكم، ٤٦.

٩- عدم إلحاق أي ضرر أو أذى بأهل الديانات الأخرى في الدولة، وعدم التعرض لدور عبادتهم المصالح عليها^(١) وحماية كل حقوقهم وممتلكاتهم.
١٠- حارب بكل قوة الروتين والتسويق في تنفيذ الأعمال واتخاذ القرارات. وكانت له في ذلك مواقف مشهورة مع ولاته وعماله، كتب إلى أحد عماله «إنك تردد إلى الكتب، فنفذ ما اكتب به إليك من الحق، فإنه ليس للموت ميقات» وفي بعضها «.. نفذ ما أمرك به ولا تردد علي»^(٢).

١١- كانت الدولة تموج بالكتل والتيارات والأحزاب والتي ناصبت الحكم الأموي العداً لما ارتكبه من ظلم حيالهم. وتكلفت الدولة في ذلك الكثير من النفقات الأمنية، بالإضافة إلى تفشي الأحقاد والضغائن بين الأفراد. وقد عمل عمر على التخلي عن الأسلوب الأمني، والمعالجات الأمنية في مواجهة ذلك، واستخدام الأسلوب السياسي الاجتماعي الاقتصادي، أسلوب العدل، وإعطاء كل ذي حق حقه مهما كانت خصومته مع الدولة. فعل ذلك مع العلويين وأولاد علي عليه السلام، فأوقف لعن عليّ على المنابر. وأعطى أولاده ما حجب عنهم من حقوقهم في الخمس، ورد عليهم فدك. وكان لذلك أثره الطيب في نفوس العلويين، حتى قال قائلهم «لو كان بقي لنا عمر ما احتجنا بعده إلى أحد»^(٣). «إن لكل قوم نجبية وإن نجبية بني أمية عمر بن عبد العزيز، وإنه يبعث يوم القيامة وحده»^(٤). واستخدم نفس المنهج الحوارى الهادى مع الخوارج، ونجح في ذلك نجاحاً كبيراً وقال قولته «إذا قدرت على دواء تشفى به صاحبك دون الكي فلا تكونيه أبداً»^(٥).

(١) الطبرى، ٥٧٢/٦.

(٢) ابن سعد، ٣٨٦/٧، ابن عبدبره، ٤٣٧/٤.

(٣) ابن الأثير، ٦٢/٥.

(٤) نفسه، ٦٥ / ٥.

(٥) ابن الجوزى، ٦٨ وانظر د. عماد خليل، ٩٤ وما بعدها.

وفي موقف آخر مع الخوارج كانت هناك فتنة وثورة مشتعلة وخروج مسلح على الدولة. فاستعد لمواجهتها مواجهة أمنية، لكنه أخذ أولاً في علاجها بالوسائل السياسية الحوارية الموضوعية الحرة. ويوجه في ذلك رسالة إلى زعيمهم «إنه بلغني أنك خرجت غضباً لله ولنبيه، ولست بأولى بذلك مني. فهلم أناظرك إن كان الحق بأيدينا دخلت فيما دخل فيه الناس، وإن كان في يدك نظرنا في أمرنا» فرد عليه قد انصفت، وبعث إليه برجلين للحوار والمناقشة. وجرى النقاش في جو مملوء بالود والصراحة واقتنع أحد الرجلين وطلب الثاني مهلة لعرض الأمر على فتنه ورئيسهم، ومن أطرف وربما أهم ما دار في الحوار سؤالهما إياه عن الخليفة بعده، ولم تقر ذلك؟ وكان رده، الذي فعل ذلك غيري. وكان ردهما ماذا لو وليت ما لا لغيرك ثم وكلت به غير مأمون عليه أتراك كنت أديت الأمانة التي في عنقك لمن ائتمنتك؟ هنا توقف عمر، وأيقن أن الحق معها، فقال لهما أمهلاني ثلاثة أيام حتى أنظر في هذا الأمر. وتقول المصادر أن بني مروان قد علموا بما دار في الحوار وخشوا أن يغير عمر الخليفة اللاحق وأسرعوا بدس السم له فمات قبل أن يرد عليهما^(١).

١٢. طلب منه أحد عماله أموالاً لتحصين المدينة التي هو بها وإصلاح سورها حتى لا يحدث اعتداء وانفلات أمني. فما كان من عمر إلا أن رد عليه «حصنها بالعدل»^(٢). حصافة وحنكة سياسية عالية. فالذي يحقق الأمن والاستقرار هو العدل وليس المزيد من النفقات الأمنية. وبلغ حرص الدولة على توفير الأمن

(١) الطبري، ٥٥٦/٦، ولعل مما يلفت النظر في هذه المواقف كذلك أن الحاكم وهو فقيه مجتهد ومن كبار علماء عصره الشرعيين، لم يكفر هذه التيارات، ولم يعلن ضلالتهم، بل كان في منتهى الحنكة السياسية والدقة الشرعية، إذ جعل الاحتمالين قائمين لدي أي طرف، والذي يحدد أحدهما هو الحوار الموضوعي العلمي الحر، وعند ذلك سيخضع الجميع للنتيجة.
(٢) ابن الجوزي، مرجع سابق.

لكل الناس وبخاصة ضعافهم «أن هبت لتعليه جدران امرأة ضعيفة فقيرة في مصر شكت إلى عمر قصر ارتفاع جدران منزلها فتتحم ويسرق مالها من طيور»^(١).

١٣- وإذا كانت كل الفئات التي من المتوقع، بل المؤكد أنه قد وقع عليها حيف فيما مضى قد أنصفت الآن وردت لها كرامتها وحقوقها الأدبية والاقتصادية وغيرها. فإن الدواب والحيوانات لم تخل هي الأخرى من دخولها تحت مظلة العدل والرفق وحماية الحقوق الخاصة بها. «لقد أنصفت الدولة بني البشر فلتنصف كذلك الحيوانات. ألسنت مخلوقة؟! وأليست في شرع الله لها حقوقها الواجب حمايتها من أي اعتداء؟! وهذا ما كان، وربما لأول مرة في التاريخ تسجل لنا المصادر هذه المواقف الرسمية حيال معاملة الحيوانات المعاملة الحسنة وليست المعاملة القاسية العنيفة، وكأنه ليس مخلوقاً تدب فيه الحياة، وقد شاع هذه الحقبة، شأنها شأن كثير من الحقب إلحاق صنوف الأذى بالحيوان، فنهت الدولة أن يجعل في طرف السوط حديدة ينخس بها الحيوان ليسرع. ونهت عن اللجم الثقيل^(٢)، ونهت عن ركض الفرس في غير حق. كما نهت عن تحميل الدواب بأحمال ثقيلة فوق طاقتها. لقد كتب عمر للوالي على مصر يقول له إنه بلغني أن بمصر إبلاً نقالات يحمل على البعير منها ألف رطل، فإذا أتاك كتابي هذا فلا أعرفن أنه يحمل على البعير أكثر من ستائة رطل»^(٣).

١٤- أحدث إصلاحات جذرية في مجال العدالة القانونية: حرص عمر في هذا الجانب على ثلاثة أمور: أولاً حسن اختيار القضاة، وثانياً تحقيق الاستقلال

(١) سيد الأهل، ١٧٨ وما بعدها.

(٢) أبو يوسف، ١٨٦.

(٣) ابن عبد الحكم، ١٦٦.

القضائي الكامل، وثالثاً سرعة تنفيذ أحكام القضاء وعدم الإعراض عنها من قبل الجهاز الحاكم. فلم يكن يولي قاضياً إلا بعد فحص دقيق لعلمه وورعه وقدرته، وقد حدث هذا مع جميع قضاة، وعلى سبيل المثال قاضيه علي الأندلس وقاضيه علي أفريقيا^(١). ومن أقواله «لا ينبغي للقاضي أن يكون قاضياً حتى تكون فيه خمس خصال: عفيف، حلیم، عالم بما كان قبله، يستشير ذوي الرأي، لا يبالي ملامة الناس^(٢). وكان يميل إلى التحوط والتحري في الأحكام ويعمل جاهداً على العفو، على أساس أن الخطأ في العفو خير من التعدي في العقوبة. وتحوطاً لما قد يتعرض له شهود الحق من مضايقات من قبل المشهود عليهم. أصدر تشريعاً يقضي بعقوبة من يتعرض للشاهد^(٣)، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾. وقد خصمه أحد المصريين في ضيعة اغتصبها منه والده عبد العزيز. وذهب إلى القاضي وحكم القاضي للمصري فاحترم عمر حكم القضاء وأثنى على القاضي ورد الضيعة للمصري^(٤). وكذلك اهتم بتنفيذ الأحكام. وأعلن أن الحاكم إذا لم ينفذ أحكام القضاء يكون هو الظالم. وليس المطلوب مجرد التنفيذ وإنما التنفيذ السريع، والعدالة العاجلة، طالما وضحت الأمور دونما تسويق وتعطيل وتلكؤ في إصدار الأحكام، وأخذ كل ذي حق حقه^(٥). وبلغ من شدة عمر في تحقيق العدل بين الناس أن صار الناس لا يتولون وظيفة القضاء، وأخذ بعض من تولى منهم يستقيل. كل ذلك خوفاً من الله، ثم من عمر^(٦).

(١) ابن الأثير، ٢٦/٥.

(٢) ابن سعد، ٣٦٠/٧.

(٣) نفسه، ٣٧٤/٧.

(٤) سيد الأهل، ١٤٧.

(٥) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ٤٣٧/٤.

(٦) سيد الأهل، ١٥٥.

١٥- اهتم اهتماماً كبيراً بنشر العلم والمعرفة والنهوض بالتعليم : وزاد من اهتمامه بقضية العلم والتعليم أنه هو نفسه كان من كبار العلماء قبل أن يكون حاكماً، وقد بلغ شأواً بعيداً في الفقه والحديث واللغة. واعترف له كبار علماء عصره بذلك^(١). ومن مآثره الخالدة ما قدمه حيال علم الحديث، فأمر كبار العلماء بتدوين وكتابة وجمع حديث الرسول ﷺ^(٢). ومما يذكر له كذلك أنه حرص على أن تقدم الدولة للعلماء وطلبة العلم والباحثين الرعاية المادية اللازمة والكفيلة بجعلهم يتفرغون للبحث والدراسة. وهو القائل «أجروا على طلبة العلم وفرغوهم للطلب»^(٣). وبعض المصادر تشير إلى أنه كان يعطي لطالب العلم مائة دينار شهرياً^(٤). وكان شديد الحرص على توفير الحرية الفكرية، حتى في الأمور الدينية، ومن ثم تنوع الآراء والأفكار. وكان يقول: «ما يسرني لو أن أصحاب محمد ﷺ لم يختلفوا، لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة»^(٥).

وكان كثيراً ما يختلس بعض أوقات راحته بالليل ليقوم الندوات العلمية ويحضرها ويسهم فيها، وعندما كلم في ذلك من أحد العلماء قال: «يا رجاء إن ملاقة الرجال تلقيح لألبابها، وإن المشورة والمناظرة باب رحمة ومفتاح بركة، لا يضل معها رأي، ولا يقعد معها حزم»^(٦). وكثيراً ما كان يبحث العلماء على بذل ونشر العلم قائلاً: «إن الموعظة كالصدقة، بل هي أعظم أجراً وأبقى نفعاً وأحسن ذخراً... ولئن ينجو رجل بوعظتك من هلكة خير من أن ينجو

(١) ابن كثير، ١٢ / ٦٨٢.

(٢) ابن الجوزي، ٩٤.

(٣) ابن كثير، ١٢ / ٧١٠.

(٤) ابن الجوزي، ٩٥.

(٥) الطبري، ٦ / ٥٦٠.

(٦) ابن عبد الحكم، ١٢٤.

بصدقتك من فقر، وكن كالطبيب المجرب العالم الذي قد علم أنه إذا وضع الدواء حيث لا ينبغي أعتته وأعنت نفسه... وأعلم أنه لم يجعل المفتاح على الباب لكيما يغلق فلا يفتح، أو يفتح فلا يغلق، ولكن يغلق في حينه ويفتح في حينه»^(١). ولا أجد أبلغ من ذلك في الحض والحث على قيام العلماء ببذل خدماتهم العلمية للمحتاج لها.

ولم يقف اهتمامه بالعلم والتعليم عندما يعرف بالتعليم الديني بل تعداه إلى العلوم الدنيوية مثل العلوم العسكرية^(٢). وكذلك علوم الطب، لشدة حاجة الناس إليها^(٣). وكثيراً ما أشاد بالعلماء وطلبة العلم، ومن أقواله في ذلك «إن استطعت فكن عالماً، فإن لم تستطع فكن متعلماً، فإن لم تستطع فأحبهم، فإن لم تستطع فلا تبغضهم»^(٤). وفتح باب التعليم لجميع رعايا الدولة، لا فرق بين عربي وغير عربي، ولا بين مسلم وغير مسلم، ولا بين حر وعبد، الأمر الذي كان له أبلغ الأثر في تكوين جيل كبير من العلماء في علوم مختلفة^(٥).

(١) نفسه، ١٣٢.

(٢) ابن الجوزي، ٢٥٧.

(٣) أحمد أمين، فجر الإسلام، ١٦٣.

(٤) ابن عبد الحكم، ١٣٧.

(٥) سيد الأهل، ٢٢٠.

تقييم الأداء

بعد هذه الإطلالة السريعة على تجربة سياسية إسلامية فريدة في الكثير من خصائصها يحق لنا إن لم يجب علينا أن نقف ولو لبرهة وقفة تقييم لتلك التجربة بما لها وما عليها.

وعلىنا في البداية أن نضع نصب أعيننا عدة أمور، منها القصر البالغ لتلك التجربة زمنياً إذ لم تبلغ عامين ونصف، وما أقصرها من زمن في حياة التجارب السياسية !! قل أن ينجز خلالها شيء يذكر، وبخاصة من عظام الأمور. وأنا أمام تجربة جاءت بعد فترة غير قصيرة من انحراف وفساد وابتعاد عن المنهج السياسي السوي السليم. وتريد أن تسبح ضد تيار جارف. ومنها أننا أمام دولة إمبراطورية بمساحتها وتوزعها على قارات عديدة وكثيرة سكانها وتنوعهم عرقياً وإثنيةً وفكرياً وعقائدياً ومذهبياً. وما يمكن عمله في غير ذلك قد يستحيل عمله في ذلك الوضع، وأنا أمام حاكم شاب مات في سن الأربعين، وقف بمفرده تقريباً يصنع التجربة. ومنها أنها تجربة مورست فيما يعرف تاريخياً بالزمن الوسيط، حيث الإمكانيات والآليات، وبخاصة ما يتعلق منها بوسائل الاتصال والانتقال بدائية، بجوار ما حدث فيها بعد ذلك. فكان الاتصال والانتقال عبر هذه الآلاف من الكيلومترات يتم عبر الدواب أساساً. ومن ثم استغراق وصول الأوامر والتعليمات الشيء الطويل من الوقت. وأخيراً فإن المطلوب عمله أكبر بكثير من مجرد إصلاح لوضع قائم، وهو عمل واسع الانتشار يكاد يعم كل أصعدة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، فلم تكن مشكلة عمر أنه أمام نظام سياسي فسدت معظم مقوماته، ولا أمام نظام اقتصادي أصابه خلل جسيم في كل جوانبه، ولا أمام نظام اجتماعي متفسخ أبعد ما يكون عن السلام والوثام الاجتماعي، والعدالة. بل كانت مشكلته كل ذلك معاً، وعليه أن

يتعامل على هذه الأصعدة بالتوازي والتزامن، لا بما يحسنها ويزيل ما يمكن إزالته من سوءاتها، وإنما لكي يرجعها إلى ما كانت عليه في عهد الخلافة الراشدة وبخاصة عهد جده عمر بن الخطاب وبعد الهدف عن الواقع أطول من بعد الثريا عن الثرى.

في ضوء هذه الاعتبارات ينبغي أن تجري أية عمليات تقييم لهذه التجربة، واعتقد أن حق القارئ على الكاتب يتمثل أساساً في العرض والدراسة والتحليل وليس في التقييم، فذلك متروك للقارئ ليقيم بنفسه، ويصل إلى ما يصل إليه من نتائج بعيداً عن تقييم الكاتب. فذلك أدعى للموضوعية وأدنى إليها. ومع ذلك، وإن كان ولا بد فلتكن بضع فقرات قصيرة ندلي بها تعبر عن رؤيتنا لهذه التجربة، تاركين لغيرنا مطلق الحرية في رؤيته هو لها.

من الناحية الاقتصادية: نرى أن هذه التجربة حققت مبدأ العدالة الاجتماعية، ممثلة في تقليل التفاوت في الدخول والثروات، وهذا ما كان مفقوداً منذ أمد بعيد، ثم إنها في الوقت ذاته لم تضعف من طاقة الإنتاج والنمو في المجتمع، بل علي العكس فلقد ارتفعت بها، بالإضافة إلى الحفاظ على الممتلكات العامة والخاصة .

ومن الناحية السياسية: كان الإنجاز مبهرًا، فقضت على الاستبداد والاستكبار من قبل الحكام والولاة، وحالت بينهما وبين العبث بالمال العام واختراق حدوده، وطهرت أجهزة الدولة، من الكوادر الإدارية الفاسدة الظالمة المستبدة، وأعدت للأمة من جديد سلطتها على الحاكم ومساءلتها له.

وأصبح بالفعل ينطق من كان لا ينطق. وتلك نقلة نوعية أعادت النظام السياسي إلى ما كان عليه أيام الخلفاء الراشدين، بعد أن ابتعد كثيراً وطويلاً في طريق الانحراف.

وفي مجال العدالة الاجتماعية بكل صنوفها: حققت الكثير، وأدخلت الأمة في ساحة من الأمن والاستقرار والسلام الاجتماعي، وقللت إلى أكبر حد ممكن من حدة النزاعات الفكرية والدينية والسياسية، ورفعت الظلم والقهر عن الفئات التي كانت تعاني بشدة من بطش وجبروت الحكام والولاة السابقين. ومن تعبيرات عمر بالغة الدلالة في هذا الصدد قوله «لم أر شيئاً أعون للمسلم علي دينه من إعطائه حقه»^(١). «إنما هلك من كان قبلنا بحبسهم الحق حتى يشتري منهم، وبسطهم الظلم حتى يفتدي منهم»^(٢). «إن هذه الأموال دماء يجب أن تجري في عروق أصحابها»^(٣).

وهذه بعض شهادات العدول، يقول ابن كثير «كان منادي عمر ينادي كل يوم: أين الغارمون؟ أين الناكحون؟ أين المساكين؟ أين اليتامى؟ حتى أغنى كل هؤلاء»^(٤). «ولي عمر سنتين ونصفاً، فملاً الأرض عدلاً، وفاض المال حتى كان الرجل يهيم لمن يعطي الصدقة»^(٥). يقول ابن الجوزي «التقى عمر بقادم من أهل المدينة فسأله عن حالها. فأجابته: إني تركتها والغني فيها موفور، والعائل مجبور»^(٦). ويقول ابن سعد: «كتب عامل عمر على البصرة إن أهل البصرة قد أصابهم من الخير خير حتى خشيت أن يبظروا»^(٧). ويقول الزهري: «كان هذا الرجل حسن الخلق والخلق، كامل العقل، حسن السمات، جيد السياسة، حريصاً على الأمراء الظلمة الذين ملوه وكرهوا محاققته لهم، ونقصه أعطياتهم،

(١) اليعقوبي، البلدان، ٢/ ٢٠٦.

(٢) ابن الجوزي، ٢٠٧.

(٣) ابن كثير، ١٢/ ٦٩٦.

(٤) نفسه

(٥) ابن سعد، ٧/ ٣٤١.

(٦) ابن الجوزي، ١٣١.

(٧) ابن سعد، ٧/ ٣٧٢.

وأخذه الكثير مما في أيدهم مما أخذوه بغير حق، فما زالوا به حتى سقوه السم، فحصلت له الشهادة والسعادة وعد عند أهل العلم من الخلفاء الراشدين»^(١).
ومسك الختام ما قاله مالك بن دينار. لما استعمل عمر على الناس قال: «رعاة الشاه في رؤوس الجبال من هذا العبد الصالح الذي قام على الناس؟ قيل لهم وما علمكم بذلك؟ قالوا إنه إذا قام على الناس خليفة عدل كفت الذئاب عن شاتنا»^(٢).

كل ذلك تم وأنجز في ومضة من الزمن لم تبلغ عامين ونصف!! فهل يذكر التاريخ مثلاً لتلك التجربة؟ أم يقر بأنها تجربة فريدة يتيمة؟! لكنها مع كل هذا السمو والتفرد قابلة للتكرار على مر الأيام تصديقاً للصادق المصدوق «الخير في وفي أمتي إلى يوم القيامة».

هذا ما فعله عمر في ظل هذه القيود التي سلفت الإشارة إليها، وهذه هي أهم نتائج ما فعل وهذه هي بعض شهادات الشهود حول ما فعل.

وفي ختام هذه الفقرة نحب أن نشير إلى مسالتين تتعلقان بعمر وإن كانتا خارجتين عن موضوعنا. المسألة الأولى: ذكرت المصادر الموثقة أن عمر عندما تولى الحكم أرسل إلى سالم بن عبد الله بن عمر يطلب منه أن يرسل له بياناً مفصلاً بسيرة عمر بن الخطاب وما كان يفعله في أمور الأمة حتى يقتدي به، فرد عليه سالم بأنك لن تستطيع أن تعمل عمل عمر الجد، لأن عمر كان يجد على الحق أعواناً يعينونه على القيام بما قام به وأنت لا تجد هؤلاء. ولو فعلت مثل ما فعل عمر في ظروفك هذه لكنت في الفضل مثل عمر بل ربما أكثر^(٣).

(١) الذهبي، ١٢٠/٥

(٢) ابن سعد، ٣٧٦/٧

(٣) الذهبي، ١٢٧/٥، ابن سعد، ٣٨٤/٧، ابن عساکر، ١٢/٦٩٤، ابن كثير، ١٢/٦٩٤

وبرغم ما تحمله هذه الوثيقة الموثقة في أكثر من مصدر من مضامين ودلالات فإن الذي يعيننا هنا هو تعليق الذهبي على هذه الواقعة، حيث يقول: «قلت هذا كلام عجيب، أنى يكون خيراً من عمر، حاشى وكلا، ولكن هذا القول محمول على المبالغة، وأين عز الدين بإسلام عمر؟ وأين شهوده بدراناً؟ وأين فرق الشيطان من عمر؟ وأين فتوحات عمر شرقاً وغرباً؟ وقد جعل الله لكل شيء قدراً»^(١).

ونحن لسنا مخولين بإجراء مقارنة بين العمرين، ولا ينبغي أن تجري مثل تلك المقارنة، ولا نرى أن سالمياً برده هذا كان بصدد إجراء مقارنة بينهما، حتى يحمل الذهبي عليه هذا الحمل، هل من المستحسن أن يسأل اللاحق عن عمل السابق حتى يتخذ منه قدوة حسنة في العمل أم لا؟ وهل إذا كان الرد بأنه من الصعب جداً أن تعمل مثل عمل السابق لأن الأوضاع جد مختلفة، أوضاعك أصعب بكثير من أوضاع السابق. هل في ذلك أي كلام؟ وإذا استطرد الراد فقال ويفرض أنك تمكنت من أن تعمل مثل عمل السابق مع اختلاف الأوضاع هكذا فإنك تصير مثله في الفضل إن لم تكن أفضل. هل في ذلك شيء غير مقبول؟ وهل قول سالم ذلك فيه افتئات على أفضلية الجد عن الحفيد. وهل هناك من يجادل في أفضلية عمر الجد، ليس فقط على عمر الحفيد بل على أي فرد في الأمة بعد أبي بكر، إن عمر الحفيد ما خطر على باله مثل هذه المقارنة وكان يعلم جيداً المنزلة السامية لجدته والتي لا تطاؤها منزلة، حتى إنه عندما طرح عليه أن يدفن مع الرسول وأبي بكر وعمر قال قوله عجيبة: «والله لأن يعذبني الله بكل عذاب إلا النار أحب إلي من أن يعلم الله

من قلبي أني لذلك الموضع أهل»^(١). ولنعد إلى مقولة سالم. لقد تضمنت شرطاً، وقد نفت إمكانية وقوع الشرط فتلقائياً ينتفي الجواب.

بعد هذا لنلقي نظرة على المواقف المشتركة التي واجهت العمرين معاً.

هل تجد فرقاً بينهما في موقفهما من بيت المال؟ هل تجد فرقاً بينهما في الحجر الكامل على النفس وعلى الأهل من التخوض في المال العام؟ هل تجد فرقاً بينهما في الشدة المتناهية في رد أي مظالم؟ ومع كل ذلك فلعمر الجدمكانته التي اكتسبها من هذا المواقف المشتركة إضافة إلى مواقفه حيال أوضاع خاصة انفرد بمواجهتها لم تواجه عمر بن عبد العزيز. وفي الأخير إن التساوي في بعض المواقف وارد. ولكن هذا لا يلزم أن يكون هناك تساوي مطلق كلي في الدرجة. وألم يساو الرسول بين سيد الشهداء حمزة ورجل قام في وجه ظالم فضربه بسيفه؟ ومع هذا التساوي في هذا الموقف يبقى لحمزة مواقفه التي انفرد بها.

المسألة الثانية: ذكر ابن كثير أنه جرت على ألسنة بعض العلماء مقارنة بين عمر بن عبد العزيز ومعاوية، ففضل بعضهم معاوية وفضل بعضهم عمر بن عبد العزيز، وكانت حيثيات من فضل عمر هي «لسيرته ومعدلته وزهده وعبادته»، وكانت حيثيات من فضل معاوية «لسابقتها وصحبته». حتى قال بعضهم ليوم شهد معاوية من رسول الله خير من عمر بن عبد العزيز وأيامه وأهل بيته^(٢). وما قلته سلفاً أقوله هنا، إن مثل هذه المقارنات لا محل لها ولا فائدة من ورائها. وما أراه هنا أن معاوية له بعض المزايا التي انفرد بها ولم يشاركه فيها عمر مثل الصحبة، ولعمر بعض المزايا مثل العدل وعدم الاستبداد بالرأي والحيلولة المطلقة بين أهله وبيت المال. وهو في ذلك يتميز علي معاوية. وقديماً

(١) ابن كثير ٧١٦/١٢

(٢) نفسه، ٦٩٦/١٢

قبل بحق، المزية لا تقتضي الأفضلية، لأن المزية تتعامل مع حالات بعينها، بينما الأفضلية تتعامل مع كل الحالات مجتمعة. فقد يكون للرجل ميزة على الرجل في مجال معين. ولكن هذا لا يعني أن صاحب الميزة أفضل من الآخر.

وفي النهاية رحم الله عمر بن عبدالعزيز، ورحم كل من عاونه وسار علي دربه وعلى رأسهم ابنه عبد الملك وزوجته فاطمة ورجاء بن حيوة وغيرهم ممن أعانوه ووقفوا معه في إنجاز ما أنجزه في خدمة الإسلام والمسلمين، ورحم سليمان بن عبد الملك جزاء توليته لعمر بن عبدالعزيز من بعده، كاسراً بذلك التقليد الذي كان سائداً لدى حكام بني أمية.



استنتاج عام

هدفت الدراسة إلى أهداف عدة، على رأسها أن تقيم برهاناً تجريبياً على إمكانية قيام حكم إسلامي ووجود حاكم إسلامي رشيد في أزمنة متناثرة، ليس فقط في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة. وعلى أنه إذا ما تحقق ذلك فإن المجتمع سوف ينهض ويتقدم وترتفع الكفاية والرفاهية عليه، وأن الحرية السياسية واشتراك الأمة في تقرير مصيرها وتحديد منهجها سوف يتحقق سياسياً، وإن العدالة الاجتماعية، وكرامة الجميع والوئام والسلام الاجتماعي سوف ينجز اجتماعياً.

ولتحقيق هذا الهدف النبيل قمنا بدراسة موضوعية، وإن كانت موجزة وسريعة، عن عمر بن عبد العزيز كحاكم إسلامي لم يختلف حوله اثنان من حيث عدالته ورشده، وقد أدلت هذه الدراسة بموقفها برضى وحرية ودون لي واعنات لمقولاتها وتطويع لها لتتنطق بما يريد الكاتب لا بما تريد هي. وكان ما أدلت به مصداقاً لهذه الفرضية التي قامت عليها. والتي تتمثل في «إذا ما تولى حكم الدولة حاكم إسلامي رشيد حقق لأمته ما هو أكثر من الرفاه الاقتصادي»، إنه الرفاه العام بالتعبير المعاصر، أو هو السعادة بالتعبير التراثي الإسلامي الأصيل. وبتحول هذه الفرضية إلى حقيقة نصبح أمام استحقاق علينا معشر أبناء الأمة وهو أن نعمل جاهدين على وجود هذه النوعية من الحكام وأن ندفع بها إلى سدة الحكم. إن كنا نريد لأنفسنا السعادة في الدنيا ثم الآخرة.



المصادر والمراجع

١. الطبري، تاريخ الأمم والملوك المعروف بالتاريخ الكبير، دار المعارف، القاهرة .
٢. ابن كثير، البداية والنهاية، دار هجر للنشر والتوزيع، القاهرة : ١٩٩٨ م.
٣. ابن عبد الحكم، سيرة عمر بن عبد العزيز، دار العلم للملايين، بيروت .
٤. ابن الجوزي، سيرة عمر بن عبد العزيز، مطبعة المؤيد، القاهرة.
٥. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت : ١٩٨٢ م.
٦. عبد العزيز سيد الأهل، الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز، مكتبات عكاظ، جدة، ١٤٠٥ هـ.
٧. فلهاوزن، بوليوس، تاريخ الدولة العربية، ترجمة أبو ريذة، لجنة التأليف والترجمة النشر، القاهرة.
٨. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت.
٩. ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، هيئة الكتاب، القاهرة : ٢٠٠٢ م.
١٠. المسعودي، مروح الذهبي ..، دار الأندلس، بيروت.
١١. ابن الجوزي، صفة الصفوة، حيدر آباد، الهند.
١٢. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب المصرية، ١٩٣٨ م.
١٣. السيوطي، تاريخ الخلفاء، إدارة المطبعة النيرية، القاهرة.
١٤. أبو يوسف، الخراج، دار المعرفة، بيروت.
١٥. ابن عبد ربه، العقد الفريد، دار الكتب المصرية، ١٩٣٨ م.
١٦. البلاذري، فتوح البلدان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
١٧. الجهشياري، الوزراء والكتاب، مكتبة الحلبي، القاهرة.
١٨. أبو عبيد، الأموال، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٩. ابن خرداذبة، المسالك والممالك، طبعة ليدن، ١٨٨٩م.
٢٠. ابن رسته، الأعلام النفيسة، طبعة ليدن، ١٨٩١م.
٢١. المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، طبعة ليدن، ١٨٧٧م.
٢٢. ابن عساكر، التاريخ الكبير، مطبعة روضة الشام، ١٣٣٢هـ.
٢٣. الماوردي، الأحكام السلطانية، مكتبة الحلبي، القاهرة.
٢٤. أحمد أمين، فجر الإسلام.
٢٥. د. محمد ضياء الدين الرئيس، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٩م.
٢٦. د. عماد الدين خليل، ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٥م.
٢٧. ابن العماد، شذرات الذهب.
٢٨. عبد الوهاب الطويل، انثروا القمح في ديار المسلمين، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٣٧.
٢٩. اليعقوبي، البلدان، طبعة ليدن، ١٨٩١م.



في الفكر الاقتصادي الإسلامي الجويني وسياسات الموازنة العامة

مُتَكَلِّمًا:

عندما ننادي اليوم ومنذ الأمس القريب بضرورة إيجاد علم للاقتصاد الإسلامي، يتعرف على الظواهر الاقتصادية ويتعرف على قوانينها، مطبقاً لها ومستفيداً منها في الحياة، فإننا ننطلق في ذلك من العديد من الاعتبارات. ثم إننا بذلك لم نغرد خارج الفكر الإسلامي عبر عصوره المديدة، الذي حفل بالعديد من جوانب الفكر الاقتصادي على أيدي كوكبة غفيرة من علمائه وأعلامه، والذين قدموا في هذا الشأن إسهامات بعضها كبير، كما، ودقيق، كيفاً ونوعاً. ومن فكر هؤلاء، ومن الهدايات القرآنية والنبوية في هذا المجال، ثم مما يوفق الله تعالى مفكري هذا العصر في بذل الجهد في هذا وذاك وفي واقعنا وحياتنا، يمكن أن يتولد بشكل طبيعي وجيد ما نرجوه مما نسميه بعلم الاقتصاد الإسلامي.

والناظر الاقتصادي في تراثنا الإسلامي، وما خلفه لنا سلفنا من العلماء لا يخطئ بصره ما قدمه الإمام الجويني الذي عاش في القرن الخامس الهجري (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) من جهود ضخمة قيمة، وإسهامات جد مهمة في المجال الاقتصادي، وبخاصة منه المجال المالي، بحيث يمكننا القول إنه يعد رائداً لغيره من علماء المسلمين فيما نطلق عليه اليوم في الأدب المالي بسياسات الموازنة العامة، من توازن وفائض وعجز، فاتحاً بذلك الباب، ممهداً الطريق لكل من يأتي بعده ويريد أن يدلى بدلوه في هذا الشأن، مخالفاً أو مؤيداً، مضيفاً ومطوراً. وبذلك وجدنا نحن الباحثين المعاصرين في الاقتصاد الإسلامي أمامنا نظرية

إسلامية في هذا الصدد أو على الأقل وجدنا عناصر أساسية ومقومات لهذه النظرية. ومهمتنا البناء والتطوير والاستكمال، حتى تستوى على سوقها.

وما هذه الورقة القصيرة إلا بحث موجز فيما قدمه الجويني في هذا الشأن. نقدمه للباحثين ليكون توطئة أو مرتكزاً لجهودهم حيال إيجاد ما يمكن أن نسميه بنظرية المالية العامة من المنظور الإسلامي، وهي تحتوى على مبحثين:

المبحث الأول: الدولة: أهميتها ووظائفها.

المبحث الثاني: الموازنة العامة وسياساتها.



تعريف بالجويني وكتابه الغياثي^(١)؛

هو أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله السبنسي (٤١٩ هـ - ٤٧٨ هـ) نشأ في بلاد خراسان في مدينة نيسابور، هو إمام موسوعة له مؤلفاته في العديد من الفنون، من كبار فقهاء الشافعية، تتلمذ على يديه العديد من كبار العلماء، على رأسهم الغزالي.

ومن أشهر كتبه الكتاب المشهور بالغيثي. واسمه الكامل غياث الأمم في التياث الظلم. وهو كتاب فريد في باب، حيث احتوي على أمور تتعلق بالدولة وأهميتها ومهامها، وهذا أمر مطروق لم ينفرد به الجويني، لكنه مع ذلك احتوى قضايا كبرى، كخلو الأمة عن الدولة والحكومة، وخلو الأمة عن علماء الشريعة.. الخ، وهو في ذلك غير مسبوق، على حد علمنا. وفي هذا الكتاب تناول الجويني بشكل معمق موسع قضايا مالية لم يسبق إليها. وبخاصة ما يتعلق بما هو معروف اليوم في الأدبيات المالية بسياسات الموازنة العامة. والقارئ الاقتصادي لكتاب الغياثي لا يخطئ بصره وفكره مدى عناية الجويني واهتمامه الفائق بأهمية وجود نظام مالي جيد. ومهد لذلك بحديث موسع مطول عن الدولة وضرورة وجودها، موضحاً ما عليها من مهام وما لها من وظائف، وبعد أن قرر ذلك دلف إلى مقصوده من ضرورة وجود إيرادات عامة كافية تلبى احتياجات ومتطلبات النفقات العامة على اختلاف صنوفها. وبخاصة منها العسكرية والاجتماعية والجارية. واقتضاه البحث الجيد لهذا الموضوع النظر في النظام المالي الذي سارت عليه الدولة الإسلامية حتى زمنه، وقد لفت نظره في

(١) لمزيد من المعرفة يراجع د. عبد العظيم الديب في مقدمة تحقيقه لكتاب الغياثي، الشئون الدينية بدولة قطر.

ذلك مسألتان مالتان، تعدان اليوم من أهم مسائل ما يعرف بعلم المالية العامة. وهما: ماذا لو كان هناك فائض في الموازنة، ما الذي يعمل حياله؟ وما هي السياسة المالية التي يراها جديرة بالاتباع في تلك الحالة؟ وماذا لو كان هناك عجز في الموازنة العامة. ما السياسة المالية المثلى في رأيه لمواجهة هذه الحالة؟ ومعنى ذلك بلغة مالية معاصرة أن الجويني شغل أيما شغل في كتابه هذا بما يعرف اليوم بسياسات الموازنة العامة. وقد أوصله فكره وبحثه إلى أن الفكر الإسلامي حتى عصره لم يخدم بالشكل الجيد هاتين المسألتين، وأن ما يدور على الساحة في هذا الصدد لم يكن مقبولاً لديه. وقد انبرى لتوضيح رؤيته وموقفه في هذا الصدد توضيحاً شافياً، ترك أثراً بارزاً في الفكر الإسلامي اللاحق، كما سنري.



المبحث الأول

الدولة : أهميتها ووظائفها

أهمية وجود دولة ورئيس وحكومة: مبحث الدولة أو الولاية الكبرى أو الإمامة من المباحث التي نالت حظاً وافراً من الدراسة والبحث من علماء الإسلام على اختلاف علومهم. وما يعيننا هنا من وجهة النظر الاقتصادية والسياسية ما أكد عليه الجويني من ضرورة وجود جهاز إداري حاكم ورئيسه. وله في ذلك مقولات لها من القوة والوضوح الشيء الكثير. ومن ذلك قوله «ولا يرتاب من معه مُسكة من عقل أن الذبَّ عن الحوزة - حماية الأمة - والنضال دون حفظ البيضة - الأمة - محتوم شرعاً. ولو ترك الناس فوضى، لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء لا تنثر النظام، وهلك العظام، وتوثبت الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإيرادات المتعارضة، وملك الأردلون سراة الناس، وفُضَّت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، وفشت الخصومات واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات «أهل الشراسة والعنف والإرهاب» وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»^(١).

وفي تأكيده على حتمية وجود سلطة في الأمة أشار إلى دلالة ومضمون حادثة حدثت في صدر الإسلام، من مبادرة الصحابة بتنصيب الإمام قبل تجهيز رسول الله ﷺ ودفن جسده الشريف، حرصاً على ألا يمر على الأمة لحظة دون وجود دولة وسلطة^(٢).

(١) الغياثي، ص ٢٣.

(٢) نفس المكان.

وفي عبارته الفذة السابقة أشار إلى العديد والعديد من المخاطر الأمنية والاجتماعية والسياسية التي تتعرض لها الأمة أو المجتمع إذا لم تكن على رأسه سلطة ورئاسة تحكم بيدها قبضته الأمور.

مهام الدولة ووظائفها: يمكن القول إن الجويني قد بيّن بشكل واضح وصريح مهام الدولة، وأنه قد حدد وظائفها الكبرى متجاوزاً ما قال به فيما بعد الفكر الاقتصادي الوضعي الكلاسيكي من دفاع وأمن وعدالة. وبرغم تأكيد الجويني على تلك الوظائف المبدئية التي لا يختلف فيها فكر عن فكر فإنه لم يقف عندها بل تعداها إلى ما أصبح يعرف حديثاً بوظيفة العدالة الاجتماعية والتوازن الاجتماعي والاقتصادي وتأمين المستوى المعيشي الكريم لكل أفراد المجتمع. كذلك فقد حملها مسؤولية حماية الحريات والحقوق العامة، وحماية الأموال والملكيات الخاصة من أي اعتداء وعدوان.

وفيا يلي نبذة عما قاله في هذا الصدد.

وظيفة الدفاع الخارجي: اهتم الجويني بهذه الوظيفة للدولة كما لم يهتم بأي وظيفة أخرى لها. وأكد على ضرورة قيام الدولة بها على خير وجه، معتبراً إياها مسؤولية الدولة الأولى وأنها مفروضة عليها فرض الفروض العينية على أصحابها. ومن أقواله في ذلك:

«وأما الجهاد فموكول إلى الإمام، ثم يتعين عليه إدامة النظر فيه ... فيصير أمر الجهاد في حقه بمثابة فرائض الأعيان. والسبب فيه أنه تطوق أمور المسلمين، وصار مع اتحاد شخصه كأنه المسلمون بأجمعهم، فمن حيث انتاط جر الجنود وعقد الألوية والبنود بالإمام، وهو نائب عن كافة أهل الإسلام، صار قيامه بها على أقصى الإمكان به كصلاته المفروضة التي يقيمها». ويقول: «وأما اعتناء

الإمام - الرئيس - بسد الثغور - حماية الحدود - فهو من أهم الأمور، وذلك بأن يحصن أساس الحصون والقلاع ويستدخر لها بذخائر الأطعمة ومستنقعات المياه، وحفر الخنادق، وإعداد الأسلحة والعتاد، وآلات الصد والدفع، ويرتب في كل ثغر - حد - من الرجال ما يليق به..».

وظالما أن أمر الدفاع الخارجي أو حفظ الدولة من العدوان الخارجي على هذه الدرجة من الأهمية، وحيث إن وجود ذلك رهين توفر الأموال التي ينفق منها على هذا المرفق القومي الحيوي فإن الإنفاق العسكري يحتل أهمية كبرى في الموازنة العامة للدولة، ويشكل بنداً رئيساً من بنودها، بل هو في الحقيقة يُكوّن موازنة خاصة به - كما سنرى لاحقاً - وقد أشار الجويني إلى ضرورة تأمين متطلبات القوات المسلحة وتوفير احتياجاتهم والمستوى المعيشي اللائق بهم، حتى يتفرغوا لمهامهم الحمائية، ولا ينشغلوا عنها بالبحث عن دخل هنا وهناك، من مهنة أو تجارة.. الخ. وفي ذلك يقول: «.. ولن تقوم الممالك إلا بجنود مجندة وعساكر مجردة، مشرثبون للانداب، مهماً ندبوا، بعزائم جامعة، وأذان متشوفة إلى صوت هائعة، وهؤلاء هم المرتزقة»^(١)، لا يشغلهم عن البدار دهقنة وتجارة ولا يلهيهم ترفه ولا عمارة»^(١). وفي نفس المعنى يقول: «والصنف الثاني: أقوام ينبغي للإمام كفايتهم، ويدراً عنهم بالمال الموظف لهم حاجتهم، ويتركهم مكفيين، ليكونوا متجردين لما هم بصدده من مهم الإسلام. وهؤلاء صنفان: أحدهما: المرتزقة، وهم نجدة المسلمين وعُدتهم، ووزرهم وشوكتهم. فينبغي أن

(١) ليس المقصود بالمرتزقة هنا ما نفهمه اليوم من هذا المصطلح وإنما المقصود القوات المسلحة المجندة لمهمة الدفاع عن الأمة فتلك مهنتها ووظيفتها، ولا يغنى في ذلك أسلوب التطوع وإنما هو التجنيد الإجباري.
(١) الغياثي، ص ٢٤٠.

يصرف إليهم ما يُرمُّ خلتهم، ويسد حاجتهم، ويستعفوا - يستغنوا - به عن وجوه المكاسب والمطالب، ويتهيئوا لما رشحوا له، وتكون أعينهم ممتدة إلى أن يندبوا، فيخفوا على البدار، وينتدبوا من غير أن يتشاقلوا، ويتشاغلوا بقضاء أرب، وتمهيد سبب»^(١).

واضح من هذه العبارات مدى الأهمية التي يوليها الجويني لما يعرف بوظيفة الدفاع، وضرورة أن تكون ميزانيتها من القوة بالقدر الذي يفي بكل متطلبات القوات المسلحة من عتاد وتموين، حتى يتفرغوا لمهامهم القتالية ولا يشغلوا عنها بطلب دخل من هنا وهناك. ونختم القول هنا بكلمة جامعة قالها الجويني: «.. فإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً فلا معول على مملكة لا معتضد ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال، ومرتبط الآمال...»^(٢).

وظيفة الأمن الداخلي: كما أكد الجويني على وظيفة الدفاع الخارجي أكد بنفس القوة إن لم يكن أشد على وظيفة الأمن الداخلي. لافتاً الأنظار إلى ما لها من رباط وثيق بالنشاط الاقتصادي وصل إلى حد كون الإنتاج وممارسته دالة في الأمن. ومن عاش حالات الانفلات الأمني وتدهور قوات الشرطة والأثر السلبي البالغ لذلك على اقتصاد البلد يدرك بحق مدى توفيق الجويني فيما قاله حيال وظيفة الأمن وأهميتها. ومعنى ذلك أن الأمن محتم لذاته ولما ينجم عنه من آثار إيجابية أو سلبية على النشاط الاقتصادي. وفي ذلك يقول الجويني: «وأما نفص أهل العرامة من خطة الإسلام - هذه العبارة تعنى تطهير البلاد تماماً من المجرمين الخارجين على القانون، أو حسب التعبير المصري «البلطجية» - ففيه

(١) نفسه، ص ٢٤٥.

(٢) نفسه، ص ٢٥٠.

انتظام الأحكام. ولا تصفو نعمة عن الأقداء، ما لم يأمن أهل الإقامة والأسفار من الأخطار والأغرار. فإذا اضطربت الطرق، وانقطعت الرفاق، وانحصر الناس في البلاد، وظهرت دواعي الفساد، ترتب عليه غلاء الأسعار، وخراب البلاد، وهو اجس الخطوب الكبار. فالأمن والعافية قاعدتا النعم كلها، ولا يهنا بشيء منها دونهما، فليتنهض الإمام لهذا المهم...»^(١).

ويلزم الحاكم بتوفير أقصى ما يمكن توفيره من قوات الشرطة لتحقيق الأمن والأمان لجميع المواطنين^(٢).

وفي عبارة له يشير إلى الأثر الإيجابي لتوفر الأمن في البلاد قائلاً: «وإذا تمهدت الممالك، وتوطدت المسالك انتشر الناس في حوائجهم، ودرجوا في مدارجهم، وتقاذفت أخبار الديار مع تقاصي المزار إلى الإمام، وصارت خطة الإسلام كأنها بمرأى منه ومسمع، واتسق أمر الدين والدنيا، واطمأن إلى الأمانة الوري...»^(٣).

وقد بلغت أهمية استتباب الأمن في البلاد عند الجويني الحد الذي طالب الحاكم بعدم الذهاب للحج إلا بعد أن يستتب الأمن في البلد، وله في ذلك عبارات مطولة^(٤).

وظيفة العدل: يرى الجويني أن حفظ البلاد يستلزم من الحكومة سن السياسات والتشريعات التي تحدد لكل فرد حقوقه وواجباته وتمنعه من الاعتداء على حقوق الآخرين، ويتطلب ذلك وجود جهاز قضائي قوى ونزيه

(١) الغياثي، ص ٢١٢.

(٢) نفسه، ص ٢١٣.

(٣) نفسه، ص ٢١٣.

(٤) نفسه، ص ٣٦٤ وما بعدها.

ومستقل في أحكامه، غير خاضع أو تابع لأية سلطة. وفي ذلك يقول: «فأما فصل الخصومات فمن أهم المهام، ولولاه لتنازع الخلق، وتمانعوا وتدافعوا، فليرتب الإمام لها القضاة»^(١). والمعروف أن تحقيق الأمن والعدل يقتضي وجود أموال لدي الدولة تنفق منها على هذه المرافق وعلى القائمين عليها، مما يندرج عادة تحت بند النفقات الجارية، وإن كان لنفقات الأمن قرب صلة بالنفقات العسكرية^(٢). والمهم الإشارة إلى تأكيد الجويني على ضرورة توفير الأموال اللازمة للنهوض بتلك المهام على خير وجه. وفي ذلك يقول: «والصنف الثاني: أقوام ينبغي للإمام كفايتهم، ويدراً عنهم بالمال الموظف لهم حاجتهم، ويتركهم مكفين، ليكونوا متجردين لما هم بصدده من مُهم الإسلام. وهؤلاء صنفان ... والصنف الثاني: الذين انتصبوا لإقامة أركان الدين،.. ولولا قيامهم بما لا بسوه لتعطلت أركان الإيمان. فعلى الإمام أن يكفيهم مؤنهم، حتى يسترسلوا فيما تصدوا له بفراغ جنان وتجرد أذهان، وهؤلاء هم القضاة والحكام والقسام ... وكل من يقوم من قواعد الدين يلهيه قيامه عما فيه سداده وقوامه»^(٢).

وظيفة العدالة وتأمين المستوى المعيشي الكريم لكل فرد في المجتمع: وقد أكد الجويني على هذه المهمة الملقة على عاتق الدولة، معتبراً إياها من أهم المهام. وفي ذلك يقول: «وأما سد الحاجات والخصاصات فمن أهم المهام ... فإن اتفق مع بذل المجهود في ذلك فقراء محتاجون لم تف الزكوات بحاجاتهم فحق على الإمام أن يجعل الاعتناء بهم من أهم أمر في باله، فالدنيا بحذافيرها لا

(١) نفسه، ص ٢١٣.

(٢) وللجويني عبارة يلحق فيها رجال الشرطة والأمن برجال القوات المسلحة، مما يرتب لهم جميعاً ما يعرف بالنفقات العسكرية أو نفقات الأمن والدفاع. انظر الغياثي، ص ٢٨٠، ٢٨١.

(٢) نفسه، ص ٢٤٥.

تعدل تضرر فقير من فقراء المسلمين في ضرر. فإن انتهى نظر الإمام إليهم رمّم ما استرم من أحوالهم من الجهات. الإيرادات. التي سيأتي عليها شرحنا»^(١).

ولهذه النفقات الاجتماعية ميزانية خاصة بها هي ميزانية الزكاة فإن صار فيها عجز فعلى الميزانيات الأخرى سد هذا العجز^(٢). وسوف نعود لشرح هذه المسألة في فقرة قادمة.

وظيفة حماية الحريات والحقوق والملكيات الخاصة: مما يذكر للجويني تأكيده على أهمية صيانة الدولة للحقوق العامة والحريات، وضرورة الابتعاد عما نسميه اليوم بأحكام الطوارئ، وتجنب العمل بالظروف الاستثنائية، فلا عقوبة إلا بنص، ولا عقوبات على التهم، ولا على الآراء، طالما لم تتحول إلى أفعال تحدث القلاقل. وعدم الاستباق في أخذ أصحاب التهم قبل ارتكابهم للمخالفات^(٣). كذلك نراه يؤكد على الدولة حمايتها للأموال الخاصة، ويجهر بحرمة مصادرة الأموال عقوبة للمسرفين قائلًا: فليس في الشريعة أن اقتحام المآثم يوجه إلى مرتكبيها ضروب المغارم»^(٤). ويقول: «الأملاك محترمة كحرمة ملاكها.. والملاك مختصون بأملاكهم، لا يزاحم أحد مالكا في ملكه من غير حق مستحق... فالأمر الذي لا شك فيه تحريم التسالب والتغالب، ومد الأيدي إلى أموال الناس من غير استحقاق»^(٥).

هذه بعض وظائف الدولة التي فصل فيها القول الجويني، ومع ذلك فقد

(١) نفسه، ص ٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) نفسه، ص ٢٤٩.

(٣) الغياني، ص ٢٢٩ وما بعدها، ص ٢٢٦ وما بعدها.

(٤) نفسه، ص ٢٨٧.

(٥) نفسه، ص ٤٩٤ وما بعدها.

وضع قاعدة عامة كلية تندرج تحتها هذه الوظائف وغيرها، مفادها أن الدولة أو الحاكم مسئولة عن حفظ البلاد خارجياً وداخلياً. وكل ما يقتضيه ذلك فهو داخل في مهام الدولة ووظائفها^(١). وله في ذلك مقولة جامعة هي: قال المصطفى في أثناء خطبته: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» وقد عظم والله الخطر لمقام مستقل في الإسلام، من حكمه باتفاق علماء الأنام أنه لو مات على ضفة الفرات مضرور، أو ضاع على شاطئ الجيحون مقررور، أو تصور في أطراف خطة الإسلام مكروب مغموم، أو تلوى في منقطع المملكة مضطهد مهموم أو جأر إلى الله تعالى مظلوم، أو بات تحت الضر خاو، أو مات على الجوع والضياع طاو، فهو المسئول عنها، والمطالب بها في مشهد يوم عظيم^(٢).

ونحن إذ نبحث هذه الوظائف للدولة فلا نبحثها لذاتها، وإنما لكونها تتطلب أموالاً في يد الدولة تنفق منها على القيام بهذه الوظائف. ويؤكد الجويني على أنه بغير وجود هذه الأموال العامة فلا معنى لمطالبة الدولة بالقيام بتلك المهام. وهنا يدخل الجويني في تناول ميزانية الدولة وما ينبغي على الدولة اتخاذه من سياسات بصدرها.



(١) انظر الغياثي، ص ٢٠١ وما بعدها.

(٢) الغياثي، ص ٣٨٣.

المبحث الثاني

الموازنة العامة وسياساتها

في هذا المبحث ندخل مع الجويني في موضوع رئيس من الموضوعات التي طرحها في كتابه الغياثي، بل والتي قصد إلى دراستها وبحثها قصداً، وهو الموضوع المالي أو ما يسمى اليوم في الأدبيات الاقتصادية بالاقتصاد العام أو المالية العامة. فالدولة هيئة كبرى في المجتمع أقامها المجتمع لتحقيق مطالبه بالشكل الذي ما كان له أن يحققها به دون دولة. وذلك يقتضي بدهاء توافر أموال في يد الدولة أو أموال عامة، تنفق منها على تلك المرافق المطلوبة. وبدون توفر هذه الأموال، أو بالتعبير الأدق هذه الإيرادات العامة فأي كلام عن الدولة ومهامها يدخل بجدارة تحت لغو الحديث.

وحديث الجويني في هذا الشأن، هو أولاً حديث مطول موسع، وهو ثانياً يحمل الجدة بل والريادة في بعض جوانبه، وهو ثالثاً بات يشكل منعطفاً رئيساً ونقله نوعية في الفكر الاقتصادي الإسلامي، وهو أخيراً وضعنا وتوابعه وآثاره أمام دراسات علمية متماسكة فيما يعرف حالياً بالمالية العامة، وبخاصة ما يعرف بسياسات الموازنة العامة، والتعامل العلمي مع ما قد يطرأ من فائض أو عجز. وبه وبالتطويرات التي لحقت به على يد تلامذته عبر العصور أصبحنا أمام موازنة عامة للدولة الإسلامية لها إيراداتها المستقرة ولها نفقاتها الواضحة. والتي لها قدرة التعامل والتعايش مع مختلف الأوضاع، بما فيها أوضاعنا المعاصرة. وبرغم حرصنا على تحقيق أقصى استفادة ممكنة مما قدمه الجويني في هذا الشأن فلن نستطيع هذه الورقة القيام بتلك المهمة على الوجه المرجو. ومعنى ذلك أن ما قدمه الجويني في حاجة متجددة للجلوس معه، منا أو من غيرنا من الباحثين في الفكر الاقتصادي الإسلامي.

الجويني وهيكل موازنة الدولة:

بدأ الجويني فقسّم موازنة الدولة إلى ثلاثة أقسام، أو إن شئت المزيد من الدقة فقل جعل موازنة الدولة ثلاث موازنات، لكلٍ منها إيراداتها ونفقاتها. وهو في ذلك جاري على نهج قديم سار عليه من قبل الفكر الإسلامي. ويمكن تقريب فكرة الجويني هنا بعبارات مالية عضرية فنقول: ذهب الجويني إلى وجود موازنة اجتماعية، تتعامل مع فقراء المجتمع ومحدودي دخله، وهي التي شاع عنها آنذاك موازنة الزكاة. إيراداتها الزكاة وملحقاتها ونفقاتها مصارف الزكاة، والتي يمكن أن تتمحور حول الأغراض الاجتماعية أو توفير المستوى المعيشي اللائق لفقراء المجتمع. وبعبارة أخرى فإن نفقاتها هي ما يطلق عليه اليوم النفقات الاجتماعية أو التحويلية الاجتماعية.

والموازنة الثانية هي موازنة العسكر أو قوات الدفاع وقوات الأمن، أو إن شئت قلت هي الموازنة العسكرية. وهي بدورها لها إيراداتها المخصصة، ممثلة لدى الجويني فيما يعرف بأربعة أخماس الفيء «فهني تختص في ظاهر المذهب بالمرتزة والجند المترتبين في الإسلام»^(١).

والموازنة الثالثة تتعلق ببقية مرافق الدولة وإيراداتها تتمثل في مال المصالح، وهو لدى الجويني خمس خمس الفيء وخمس خمس الغنيمة وما يخلفه مسلم ليس له وارث خاص، والأموال الضائعة التي لم يعرف لها صاحب.

وبعد أن يستعرض الجويني هذه الميزانيات يقول: «فهذه الأموال التي تحويها يد الإمام، ومصارفها مقررة عند الفقهاء، وقد كثر فيها الاختلاف، ومسالك الظنون. والإمام يري فيها رأيه، وإن اعتاصت - أصبحت عويصة -

(١) الغياثي، ص ٢٤٣.

مسألة آجال فيها فكره وردد نظره واستضاء برأي العلماء، فإذا غلب ظنه مضي قدماً وأمضى مقتضى رأيه»^(١).

علاقة هذه الموازنات ببعضها: بعد أن فرغ الجويني من تصنيف الموازنات العامة على هذا النحو أبان عن بعض علاقات هذه الموازنات ببعضها، وبالذات فيما يتعلق بمسألتي العجز والفائض. ويرى أنه إن حصل فائض في موازنة الزكاة، مع أن ذلك بعيد كل البعد فيذهب إلى موازنة المصالح العامة^(٢). وإن حدث فيها عجز فيغطي من موازنة المصالح العامة^(٣). ويقرر الجويني هذه القاعدة «مال المصالح معد لكل مصلحة ليس لها على الخلوص والخصوص مال. وكل مصرف قصر عنه المال المُعدله فمال المصالح يستتمه ويستكمله»^(٤). ويرى في الموازنة العسكرية إن وجد فائض «أن يصرف على الجند، على قدر أعطيتهم وأقساطهم»^(٥). وإن حدث عجز فليستكمل ويسد من موازنة مال المصالح^(٦). ويرى أنه من الناحية العملية الواقعية لا يوجد فائض في موازنة المصالح «لأنه لا يتصور انقطاع مصارفه، والإمام يبدأ فيه بالأهم فالأهم»^(٧).

سياسات الموازنة - حالة الفائض: في ضوء ما سبق تقريره حيال موازنة الزكاة وموازنة الفيء «العسكرية» وأيضاً حيال موازنة المصالح فقد أدار

(١) نفسه، ص ٢٤٣.

(٢) الغياثي، ص ٢٤٨.

(٣) نفس المكان، ص ٢٤٩.

(٤) الغياثي، ص ٢٤٩.

(٥) نفسه، ص ٢٤٨.

(٦) نفسه، ص ٢٤٩.

(٧) نفسه، ص ٢٤٨.

الحديث بوضوح وعمق حول الفائض في موازنة المصالح. ماذا عن إمكانية وجوده؟ وما العمل حياله؟

من حيث إمكانية وجوده لا يري الجويني في ذلك إمكانية كبيرة، ويصرح بأنه لا يتصور انقطاع مصارف ونفقات هذه الموازنة. وبفرض وجوده ولو في حالات قليلة فماذا يعمل حياله؟ هنا يأتي الجديد من قبل الجويني، وهو جديد بالنسبة لموقف المذهب الشافعي الذي ينتمي إليه، حيث خالفه، وهو جديد في الدفاع القوي عن رأيه وسلامته، لما فيه من الحفاظ على المصالح العليا للوطن. ولتوضيح هذه المسألة نقول: يري المذهب الشافعي أنه لا يبقى في منقرض كل سنة في بيت المال مال، ويرتب في استقبال السنة المقبلة أموالها^(١).

وبتعبير فني معاصر فإن هذا المذهب يؤمن باستقلالية الموازنة زمنياً وأن لكل موازنة بداية ونهاية وأن الدورة مدتها عام. وفي نهايته تقفل الحسابات وتصفى الأرصدة. وتفتح من جديد في بداية السنة التالية بإيراداتها ونفقاتها. ويرى أن هذه الأموال الفائضة تنفق في بناء الرباطات والقناطر والمساجد وغيرها من جهات الخير. المهم عدم بقاء أرصدة نقدية في الموازنة ترحل إلى العام القادم. وقد أستند هذا الموقف إلى مستندات، منها: أن ذلك هو الذي سار عليه العمل في زمن الخلفاء الراشدين وبالذات عمر وعثمان وعلي. وهم أسوة لمن بعدهم^(٢). وأنه في حالة طروء حاجة مستقبلاً فعلى الإمام أن يسد هذه الحاجة من الجهة التي يأخذ منها لو صفر بيت المال^(٣).

(١) الغياني، ص ٢٤٩.

(٢) نفسه ونفس المكان.

(٣) نفسه، ص ٢٥١.

رأي الجويني: عارض الجويني موقف مذهبه الشافعي بقوة، ذاهباً إلى ضرورة الاحتفاظ بالفائض النقدي في الموازنة، أو في أي جهة أخرى، المهم عدم إنفاقه، بل الاحتفاظ به احتياطاً للمستقبل. وقد بني موقفه على اعتبارات عدة، ترجع في جملتها إلى أن هذا الأسلوب هو الذي يحقق مصالح الأمة ويحافظ عليها ويؤمنها ضد أي مخاطر أو ظروف مستجدة. وأن الأسلوب الآخر ينافي هذه المصالح. وأخذ يقدم البرهان تلو البرهان على صحة موقفه. يقول في عبارة مطولة: «والذي أقطع به أن الحاجات إذا أنسدت، فاستمكن الإمام من الاستظهار بالادخار فحتم عليه أن يفعل ذلك .. والدليل القاطع على ذلك أن الاستظهار بالجنود والعسكر المعقود عند التمكن حتم، وإن بعد الكفار وتقاصت الديار، لأن الخطة إذا خلت عن نجدة معدة لم تأمن الحوادث والبوائق والآفات والطوارق. وإذا ارتبط النظر بالأمر الكلي وآل الخوف والاستشعار إلى البيضة والحوزة فقد عظم الخطر، وتفاقم الضرر، وصعب موقع تقدير الزلزل والخطل. فإذا كان الاستظهار بالجنود محتوماً فلا مَعُول على مملكة لا معتضد ولا مستند لها من الأموال، فإنها شوف الرجال ومرتبط الآمال .. وإذا كان منصب الإمام القوام على طبقات الأنام مقتضياً أن يتحرى الأصلح فالأصلح فكيف يليق بنظر ذي تحقيق أن يبدد الأموال في ابتناء القناطر والدساكر، ويترك ما هو ملاذ العساكر؟ والإطناب في الواضحات يزري بذوي الألباب. فإذا تعين على الإمام الاحتفاظ بفضلات الأموال، فإنها تنزل من نجدة الإسلام منزلة السور من الثغور»^(١).

وفند مقولة إن احتاج الإمام إلى مال أخذه من الجهة التي يأخذ منها لو

(١) الغياني، ص ٢٥١.

صفر بيت المال. قائلاً: «هذا ضعف بين في الرأي وانحلال واضح في النظر في العواقب، ولا يستتب بهذا النظر أمر جزئي فكيف الظن بسياسة الإسلام. ولو ساغ ذلك لجاز ألا يستظهر بالجنود المعقودة ويعول على استنصار المطوعة، مها عنّت الحاجة وألمت ملمة. وهذا باطل لا سبيل إلى المصير إليه والتعويل عليه»^(١).

كذلك فقد ردّ على حجّتهم بأن هذا فعل الخلفاء الراشدين وهم خير قدوة وأسوة. وقد أطال النفس في ذلك، وقد بني رده هنا على أساس أن ذلك لم يحدث في غالب أيامهم، وأنه لم يكن هناك فائض، ومن جهة أخرى فما كان يخلو بيت المال في بعض عصورهم من فائض نقدي^(٢). وختم حديثه هنا بهذه المقولة: «... ولكل زمان رسمه وحكمه. ونحن على ارتجال من عقولنا، نعلم فيما نمضي، ونحكم أن صاحب الأمر لو لم يجعل الاستظهار بالادخار أكثر همّه عند الإيثار واطراد أسباب الاختيار لعظم الفتق، وعسر الرتق، وأفضي الأمر إلى عظام لا يحيط بها مجاري الأفكار»^(٣).

وإذا كان لنا من تعقيب فإننا من الناحية السياسية والاقتصادية نذهب مذهب الجويني من حيث المبدأ، وإذا كان موقف الجويني قوياً من حيث المنطق وحسن السياسة فإن موقفه كان ضعيفاً من حيث نفيه لوقائع ثبتت من خلال العديد من المصادر الموثقة في زمن الخلفاء الراشدين، وبالذات عهد عمر^(٤). ولو سلم بذلك واكتفي بمقولته لكل زمان رسمه وحكمه لكان فيه الغناء. لأن

(١) نفسه، ص ٢٥١.

(٢) نفسه، ص ٢٥١ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص ٢٥٥.

(٤) انظر في ذلك: سيرة عمر لابن الجوزي، تاريخ الخلفاء للبلاذري وغيرهما من كتب السيرة.

المسألة في الأول والأخير مسألة سياسة شرعية تخضع للظروف المحيطة، وما كان يعمل به في زمن قد لا يكون من المصلحة العمل به في زمن آخر. ولسنا مع الجويني في اعتبار تحويل الفائض النقدي إلى رؤوس اجتماعية ثابتة مثل الرباطات، والمساجد والقناطر تبديداً لهذا الفائض. فما ذلك بتبديد له بل وضعه موضعه الصحيح، طالما كانت الأمة في حاجة إليه، ولم يكن مجرد بناء منشآت لمجرد توفر تمويلها.

وما أراه أخيراً هو الاستفادة بكلا الموقفين؛ بأن يكون جزء من الفائض في شكل احتياطي نقدي، والجزء الآخر في شكل بني تحتية ومرافق ترفع من مستوى الأمة، وتحسن من معيشتها. والعبرة في ذلك أولاً وأخيراً بما يحقق أكبر قدر من المصلحة العامة في ضوء الملابسات المحيطة.

سياسات الموازنة العامة - حالة العجز: إذا كان الجويني قد أطل النفس في معالجته لحالة الفائض في الموازنة فقد أطل النفس كثيراً في حالة العجز، وكان موقفه هنا أكثر قوة وتماسكاً من موقفه هناك.

وقبل الخوض في غمار الموضوع أحب أن أوضح نقطة مهمة، وهي أن المقصود بالعجز لدي الجويني مغاير للمقصود بالعجز في أدبياتنا المالية المعاصرة. وإن اتفقا في بعض الوجوه. فمفهوم العجز لدي الجويني عجز الإيرادات الشرعية المنصوص عليها وكذلك المجمع عليها عن تغطية النفقات المطلوبة. والمقصود بالإيرادات الشرعية المعهودة، الزكاة، الفيء، خمس الغنيمة، الخراج. فماذا لو عجزت تلك الإيرادات عن المصارف أو النفقات المطلوب إنفاقها؟ هل نلغى بعض النفقات؟ أم ندع الأمور تسير، وعند حدوث العجز يدبر؟ أم نلجأ، ومسبقاً إلى إيرادات أخرى، والتي تتمثل أساساً في الضرائب والقروض؟

أما مفهوم العجز المالي حالياً فهو قصور الإيرادات العادية، والتي أصبحت منها الضرائب، عن تغطية النفقات. ومع هذا الاختلاف فأصل الفكرة واحد، إنه قصور أو عجز الإيراد العادي المعهود عن تغطية النفقات المعهودة. ما الذي قدمه الجويني في هذا الصدد؟ وما هو الجديد فيه؟ وما هي قيمته في بابه؟

جنى ندرك الذي قدمه وندرك مدى جدته، علينا أن نعلم أن الفكر الإسلامي منذ بدايته وحتى عصر الجويني كان يري الاعتماد الكلي على الإيرادات الشرعية المعهودة. وعدم الخروج عليها واللجوء إلى إيرادات أخرى مستجدة، مهما كانت الظروف، وعند الضرورة القصوى إما أن تلغي بعض النفقات، إذا كان ذلك ممكناً. وإلا فهناك تعجيل بعض الإيرادات وجبايتها مقدماً، وكذلك يمكن اللجوء إلى الاقتراض العام، كما جري العمل بذلك في عهد النبوة. أما اللجوء إلى إيرادات مستجدة، التي من أبرزها الضرائب فهذا ما لا يجوز، لأنه جباية من أموال خاصة دون سند شرعي قوى. والأموال الخاصة مصونة ومحترمة. ثم إننا لو فتحنا هذا الباب بغير انضباط بالطرق المعهودة فإن أيدي الحكام تنبسط إلى أموال الناس، وفي هذا ما فيه من المضار الاقتصادية، حيث لا يثق ذو مال بهاله، لا في حاله ولا في مآله^(١).

والباحث في الواقع الإسلامي يجده في البداية كانت الإيرادات المعهودة ربما تفي وربما تعجز ثم بعد ذلك أصبحت كافية، بل وفيها فائض، ثم عادت إلى عجز في بعض الحالات.

ومع مرور الأيام وتغير الأحوال والأوضاع أصبح العجز هو الوضع شبه

(١) الغياني، ص ٢٧٥.

العادي، وقد أدرك الجويني تلك الأوضاع، وقد مثلت له فرصة للبحث والتحليل وتقديم سياسات وأساليب شرعية ومعالجتها^(*). وقد توصل في ذلك إلى أنه إن عجزت الموازنة العامة، والمقصود بالذات موازنة المصالح العامة وكذلك لو عجزت موازنة الزكاة وكذلك الموازنة العسكرية، ولم تنهض موازنة المصالح بتغطية العجز فيهما فعند ذلك لا مناص ولا مفر من فرض الضرائب، وفي بعض الحالات يمكن اللجوء إلى الاقتراض العام، وفي مثل تلك الحالات يري أنه من حسن السياسة المأمور بها الحاكم شرعاً أن يجري التوظيفات، أي أن مسألة فرض الضرائب تجاوزت الإباحة إلى ما يقارب الوجوب، لتوقف العديد من المصالح العامة عليها.

وفي النقاط التالية نجمل ما قدمه الجويني في قضية فرض الضرائب.

- ١- لقد اعتبر الجويني مرور المجتمع بهذه الحالة يستحق من الحاكم المزيد من الفكر والدراسة الجادة، لأنه بين أمرين أحلاهما مر؛ إما أخذ أموال من الناس بغير سند شرعي قوي وإما تعريض البلاد للمخاطر والضياع^(١).
- ٢- أشار إلى ضرورة النظر الدقيق في النفقات المطلوب تمويلها ومعرفة مدى أهميتها وضرورتها لمصلحة الأمة. ومثل في ذلك بالنفقات العسكرية، فهي نفقات في غاية الأهمية، حماية للبلاد من العدوان الخارجي الذي عنده تبذل الأرواح رخيصة، ناهيك عن الأموال. وإلا فالأموال كلها والأعراض والدين

(*) وتجدر الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي لم يشغل نظرياً بهذه القضية شغلاً يجعله يفصل القول فيها على نحو ما فعل الجويني، وإنما كانت لهم عبارات عامة سريعة. والعالم الذي تعرض لهذا الأمر بقدر من التفصيل كان هو الماوردي المعاصر للجويني، وكانت له وجهة نظر مختلفة أوضحها في «الأحكام السلطانية».

(١) الغياني، ص ٢٥٧.

والأرواح سوف تتعرض لمخاطر جمة مؤكدة. وعند ذلك يجب إجراء التوظيف - فرض الضرائب، من باب ارتكاب أخف الضررين.

ومن خبل السياسة أن تؤجل التجهيزات العسكرية لحين توفر أموال في المستقبل، والرشد يقتضى الإعداد للمستقبل والجاهزية له وعدم الانتظار حتى يقع في المحذور. وأكد على أن الحاكم عليه ألا يقف تدبيره عند الحاضر بل يتعداه إلى المستقبل. فهكذا يطلب الشرع من القائم على أمر الطفل، فكيف به على القائم على شئون الأمة^(١). فهل ينتظر إلى وقوع الواقعة وعندها ينظر في تدبير متطلباتها؟! وهل من المؤكد أنه عند ذلك سيتمكن من تدبير هذه الأموال، وهل أمور الدول تساس على هذا النحو؟! ومن يُعوّل على شيء في مثل تلك الأمور غير مؤكد الحصول كان مثله مثل من يعول على مجرد الاضطهاد في تأمين متطلبات حياته تاركاً ممارسة مهنة أو عمل يدر له دخلاً مضموناً يعيش منه، ولو فعل الناس ذلك لهلكوا وضاعوا^(٢). وقد ردّ بذلك على من قال بالاعتماد على الفيء والغنائم. فما عادت تلك الإيرادات مؤكدة ولا حتى غالبية. بالإضافة إلى أن الشارع لم يشرعها لتكون موارد عامة للدولة، تعتمد عليها في إجراء نفقاتها المتزايدة والمتنوعة يوماً بعد يوم. إن مقصد الشريعة هو الجهاد في ذاته، وما يقع من فيء أو غنيمة فإنها مجرد عرض غير مقصود لذاته، ولا يليق بالشريعة أن تقدم الأرواح والدماء بقصد تحصيل الأموال.

والأهم من ذلك أن هذه الأموال التابعة والناجمة عن الجهاد هي من الناحية الواقعية أقل بكثير من أن تفي بالحاجة وتسد النفقة، كما أنها ذات طبيعة

(١) الغياثي، ص ٢٦٤.

(٢) نفسه، ص ٢٨٢.

احتمالية بعيدة عن تأكد الحدوث «ولا تقوم مملكة بتوقع الاغتنام، ولا بد للإمام من الاعتصام بأوثق عصام على مر الأيام ووزر - حاكم - الإسلام مأمور بأقصى الاحتياط»^(١) لأنه أمام نفقات جارية قائمة مستمرة فلا تغطي بإيرادات مشكوك ي الحصول.

٣- ومع تقرير الجويني لفرض الضرائب واعتبارها إلى حد كبير مورداً أو إيراداً عادياً أو شبه عادي فإنه لم يغض الطرف عن التخوف من سوء استخدامها وعبث وعت الحكام في استئدائها. وفي ذلك ما فيه من المضار الاقتصادية، كما هو مشاهد في أيامنا هذه، وكما حدث في حقب طويلة من التاريخ الإسلامي، الأمر الذي سجله ابن خلدون في مقدمته. بالإضافة إلى ما في ذلك من خروج على مبادئ الشريعة وأحكامها في حرمة الأموال وعدم التعرض لها إلا بمستند شرعي قوى. لم يغفل ذلك الجويني، واشترط على الحاكم لتسوية قيامه بذلك أن يعمل كل جهده وأن يكون ذلك بمشاركة وتأييد من الأمة وأن تكون النفقات العامة رشيدة وأن تكون من الأهمية بمكان لمصلحة الأمة. ولم يرفض اعتبارها ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، وأن يعمل الحاكم جاهداً على تدبير إيرادات عامة أخرى، وألا ينظر إليها على أنها باتت أمراً مقررراً لا فرار منه مهما توفرت الأموال من جهات أخرى. وفي الجملة إن الضريبة، مع الإقرار بها لا مجال لديومتها ولا للتوسع فيها، طالما أمكن ذلك.

وفي ذلك يقول: «ثم إن أتفتت مغانم، واستظهر بأخماسها بيت المال وغلب على الظن اطراد الكفاية .. فيغض - يوقف أو يقلل - حينئذ وظائفه - ضرائبه - فإنها ليست واجبات توقيفية ومقدرات شرعية. وإنما رأيناها نظراً إلى

(١) نفسه، ص ٢٨١، ٢٨٢.

الأمر الكلية، فمهما استظهر بيت المال واكتفى حط الإمام ما كان يقتضيه وعفا، فإن عادت مخايل حاجة أعاد الإمام منهاجه.. فلست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام لبيتني بكل ناحية حرزاً ويقتني ذخيرة وكنزاً ويتأثر مفخراً وعزاً، ولكن يوجه لدرور المؤمن على مر الزمن ما سبق رسمه. فإن استغنى عنه بأموال أفاءها الله على بيت مال المسلمين كف طلبته عن الموسرين»^(١).

٤- هناك تساؤل يطرح نفسه مفاده: هل انصرف كلام الجويني إلى تمويل الإنفاق العسكري فحسب؟ أم أنه يعم كل نفقة عامة؟ الواقع أن حديث الجويني يحتمل الوجهين، فنراه يركز ويمثل بالنفقات العسكرية والأمنية حتى ليظن أن مدار حديثه عليها فقط، وأن العجز حيال سدها هو وحده الذي يجيز الالتجاء إلى التوظيف أو فرض الضرائب، بيد أن حديثه لا يخلو من مقولات وعبارات قوية واضحة يفهم منها دخول الإنفاق الاجتماعي، بل وحتى الإنفاق الجاري. وفي تقديري أن حمل كلام الجويني على المحمل الثاني أولى. فالعبرة ليست بطبيعة ونوعية النفقة وإنما بمدى أهميتها وضرورتها لمصلحة الأمة. ومتى ما كانت كذلك جرى عليها كلامه.

٥- وربما فهم البعض من كلام الجويني أن مداره على وقوع العجز فعلاً، ولا مجال له مع توقع العجز أو تقديره. ومع الاعتراف بأن بعض عبارات الجويني قد يفهم منها ذلك فإن الأرجح أن يحمل كلامه على العجز التقديري، والتعامل معه كما لو كان عجزاً واقعاً بالفعل، وإلا لما كان لمستنده الأساس في قوله هذا، من الإعداد والأهبة وعدم الانتظار لوقوع الواقعة فعلاً لما في ذلك

(١) الغياثي، ص ٢٨٦.

من إلحاق المزيد من الأضرار بمصالح الأمة. وبهذا يتسق حديث الجويني وما هو جار اليوم في الأدب المالي من إعداد الإيرادات مسبقاً وتقديرها قبل بداية التنفيذ، ففي ضوء الإنفاق العام المقدر للعام تقدر الضرائب والرسوم وغيرها.

٦- بعد أن قرر القول في مشروعية الضريبة وأوسع الحديث في ذلك أشار بعجالة إلى بعض الجوانب الفنية في الضريبة، وحبذ أن تكون على الدخول وليس على رؤوس الأموال «ولو عين الإمام أقواماً من ذوي اليسار لجر ذلك حزازات في النفوس.. وإذا رتب على الفضلات والثمرات والغلات قدرأ قريباً كان طريقاً في رعاية الجنود والرعية مقتصدة مرضية»^(١)، «لابد من توظيف أموال يراها الإمام قائمة بالمؤمن الراتبه ومدانية لها. وإذا وظف الإمام على الغلات والثمرات وضروب الزوائد والفوائد من الجهات يسيراً من كثير سهل احتمالها»^(٢). كما حبذ أن تكون عامة شاملة، وأن يكون المكلف بها هم الأغنياء الموسرون.

ومع هذا فلا اعتراض له على أية سياسة ضريبية أخرى، طالما تم ذلك في ضوء الدراسات الفنية الدقيقة بمعرفة أهل الخبرة والعلم، وأن يكون ذلك أقرب إلى تحقيق المصلحة العامة. ويلوح من كلامه تحييد الضريبة الشخصية، حيث تراعي اعتبارات خاصة في المكلف تخفيفاً وتهيلاً «نعم لا يبعد أن يعتنى الإمام عند مسيس الحاجات، بأموال العتاة، وهذا فيه أكمل مردع ومقنع. فإن العتاه العصاه إذا علموا ترصد الإمام لأموالهم لاضطراب حالاتهم عند اتفاق إضاقة أعوان المسلمين وحاجاتهم كان ذلك وازعاً لهم عن مخازيهم وزلاتهم»^(٣).

(١) الغياثي، ص ٢٨٥.

(٢) الغياثي، ص ٢٨٣.

(٣) الغياثي، ص ٢٨٨.

هذه خطوط عريضة لما قدمه الجويني حيال وجود الضريبة في صلب النظام المالي الإسلامي، وقد ركز بقوة على بعض المسائل، وبخاصة مسألة مشروعية الضريبة. وقد يفهم من ذلك أن المعارضة كانت قوية، الأمر الذي جعله يطيل النفس في هذا الجانب. وبقية الجوانب كان مسه له خفيفاً إن لم يكن منعدماً. وعلينا أن ندرك موقع الريادة للجويني في فتحه لهذا الملف الشائك المهم، وقد فتحه بقدر كبير من القوة، وليس على الرائد أن يأتي على تفاصيل وجزئيات الموضوع، فهذا متروك للأحقية وهذا ما كان على يد تلميذه الغزالي ومن أخذ عن الغزالي من العلماء.

ومهما يكن من أمر فإن الجويني يعد رائد علم الضريبة في الفكر الإسلامي.

الجويني وسد عجز الموازنة العامة من خلال الاقتراض العام:

لم يقف حديث الجويني عند الضرائب، بل تجاوزه إلى الاقتراض العام. لأن الرأي السائد المخالف له كان يقول بأنه عند العجز يمكن للحاكم أن يسده من طريق القروض العامة، ولا يسوغ له الالتجاء إلى الضرائب. وجاء رأي الجويني مخالفاً لذلك، مقدماً للضرائب على القروض.

وقد استند في ذلك إلى أمور، أهمها:

١- أن كل جيل في الأمة مكلف شرعاً بتحمل أعباء حياته وإقامة مصالحه والإنفاق مما لديه عليها، دون أن يتطلب ردّ ما تحمله في ذلك ولا أن يحمله لأجيال لاحقة.

٢- ثم إن سداد القرض قد لا يكون ميسوراً عند أجله، والتوقف عن السداد له مشاكله، وقد تضطر الدولة إلى ارتكاب ما يعرف اليوم بتدوير القروض، بأن تقرض لسداد قروضها القديمة.

وإذا ما ألزمت الدولة بالسداد فقد يكون ذلك على حساب نفقات عامة مهمة لا تجد لها إذاً إيراداً، فتتوقف، رغم ما هي عليه من أهمية^(١). وبهذا يجور الجيل الحاضر على الأجيال المقبلة.

٣. يمكن اللجوء إلى الاقتراض في حالة واحدة فقط إذا ما تأكدت الدولة من قدرتها المستقبلية على سداده، ورأت أن ذلك أفضل من اللجوء إلى الضرائب^(٢).

وفي ضوء الواقع المعاصر وما جرته الديون على الدول من مآسي ومخاطر ومضار يمكن القول: إن الجويني كان موفقاً في موقفه من الاقتراض العام، الذي وإن لم يجرمه لكنه تحوط حياله.



(١) الغياثي، ص ٢٧٦ وما بعدها.

(٢) الغياثي، ص ٢٧٧.

خاتمة

بعد هذا العرض الموجز يمكن الخلوص إلى ما يلي:

١- يذكر للجويني أنه فتح في مكان واحد ملف النظام المالي بأدواته وسياساته، الأمر الذي يضع القارئ للنظام المالي الإسلامي لأول مرة أمام صورة كلية متكاملة واضحة المعالم ظاهرة الملامح. فهناك النفقات العامة بأصنافها، وهناك الإيرادات العامة بأنواعها، وهناك الموازنة العامة وما يعرض لها من فائض وعجز، وسياسة ذلك كله.

٢- كان له رأي صريح واضح حيال سياسة الفائض وما يعمل فيه، مخالفاً في ذلك المذهب الشافعي الذي ينتمي إليه، موافقاً في ذلك المذهب الحنفي.

٣- أدخل الضرائب ضمن الإيرادات العامة العادية مع بعض التحفظات، أو اعتبارها شبه عادية. مخالفاً بذلك الرأي الفقهي الذي ساد حتى عصره.

٤- اعتبر الاقتراض العام إيراداً عاماً، يأتي غالباً وفي معظم الحالات بعد الضرائب، واضعاً له من الضوابط والشروط الشيء الكبير، لعظم مخاطره، وقد خالف في ذلك معاصره الماوردي (❁).

٥- من يقرأ الجويني جيداً في هذا الموضوع لا يخطئ بصره وفكره ما فيه من إشارات قوية تقترب كثيراً مما أصبح يعرف في المالية العامة المعاصرة بنظرية التضامن الاجتماعي، والعقد الاجتماعي بين الأفراد وبعضهم، وبينهم وبين الدولة. فأغنياء الأمة هم المسئولون مسئولية كاملة عن كل احتياجات الأمة المالية. وكل ما في الأمر أنهم فوضوا الحاكم في القيام نيابة عنهم في تحقيق مصالحهم العامة مقابل أن يوفرؤا له متطلبات ذلك المالية. وله العديد من

(❁) الأحكام السلطانية، ص ٢١٥.

الإشارات التي تنطق بأن المعول عليه في تحمل تلك التكاليف هو المقدرة على الدفع، وليس هو العائد الذي يعود على الفرد. ولم يتعد الفكر المالي المعاصر كثيراً عن هذا الموقف^(١).

٦- ومن أهم ما أثاره الجويني منهجياً مسألتان لا تغيبان عن نظر الباحث المدقق، وهما:

أ) أنه عنى عناية فائقة في دراسته بين التمييز بين الكلي والجزئي، لافتاً النظر إلى أن هناك مسائل كلية كبرى، وهناك أخرى جزئية. وأكد على أنه من المهم أن يجرى التمييز بينهما في النظر والبحوث والدراسات. وهو بهذا - يرهص لما نسميه اليوم بعلوم السياسة والاقتصاد، ولو التقط هذه الرسالة من جاء بعده لكننا اليوم أمام علوم إسلامية جديدة تضاف إلى العلوم الإسلامية التقليدية المعهودة. وعلينا أن نقف طويلاً أمام عنوان كتابه الغيائي، وقضاياه، ومنهجية تناول هذه القضايا لندرك أننا أمام مجال جديد يراد أن يخصص له علم يتميز عن الفقه بمسألة الرئيسة ومنهجية الجزئية المعهودة، كما سنشير في الفقرة التالية.

ب) دأب الجويني على الإشارات القوية الواضحة إلى أن هناك من المسائل ما موطنها كتب الفقه المعروفة، وقد ألمح في غير موضع إلى الطبيعة الجزئية لهذه المسائل، بينما هناك من المسائل ما يكون موطنها مؤلفات خاصة خارج هذا النطاق لما لها من طبيعة كلية تتعامل مع القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية الكبرى على مستوى المجتمع كمجتمع، وعلى مستوى الدولة كهيئة عامة ذات مسؤوليات محددة تجاه أمتها ومجتمعها. والأكثر من ذلك ما أشار إليه

(١) صفحات عديدة.

من أن بحث هذه المسائل الكلية يفضل على أن يجرى على أيدي رجال لهم مواصفات خاصة وبمناهج خاصة.

وكم كانت هذا نظرات وروى جد متقدمة، ولو انفعل بها بحق الفكر الإسلامي لكنا اليوم أمام العديد والعديد من العلوم الإسلامية الجديدة المكتملة المقومات تضاف إلى العلوم الأخرى من فقه لتوحيد... الخ. وكان لدينا رصيد تراثي فكري ضخم من المؤلفات في علوم مثل الاجتماع والسياسة والاقتصاد والإدارة العامة.. الخ.

٧- برغم تقديري الفائق لإمامنا الجويني وعلمه وفكره وقوة شخصيته وذكائه. فإنني أرى أن أسلوبه من حيث لغته وتسلسل أفكاره أضعف ما لديه، عكس ما ذهب إليه الدكتور عبد العظيم الديب محقق الغياثي من جمال الأسلوب وطلاوة العبارة. فالغموض يلف ويكتنف الكثير من ألفاظه وعباراته. وقد أثر سلباً إعجابه الشديد بعلمه وفكره على أسلوبه وتسلسله ووصوله إلى مقصوده بيسر وسهولة لا ترهق القارئ، ولا تجعله كلما يمشي خطوة أو خطوتين مع الجويني إذا به يرجعهما مع الجويني رغماً عنه. وأظن أن ذلك مما وراء عدم ذبوع وتداول كتاب الغياثي، على الرغم من أهمية موضوعه وخطورة ما طرحه من قضايا عامة... والله أعلم.



التقدم: قواعده وإدارته قراءة معاصرة في فكر الماوردي

مُكَلِّمًا:

قضية التقدم أو النهضة أو التنمية الشاملة هي قضية العصر، إن لم تكن لكل سكان العالم فلغالبية التي تمثل ما يعرف بالدول النامية والتي لا يقل عدد سكانها عن ٨٠٪ من حجم سكان العالم.

وفي الحقيقة فإن هذه القضية ليست هي قضية هذا الشطر الغالب من العالم، بل هي قضية العالم كله، فما من دولة معاصرة إلا وتبغي التقدم أو المزيد منه. وبرغم أن التقدم مفهوم مركب كلي وليس مجرد ظاهرة جزئية تنصرف إلى قطاع من قطاعات الحياة دون غيرها فإن الفكر المعاصر يُغلبُ البعد الاقتصادي على ما عداه من أبعاد أخرى للتقدم، سواء على مستوى المفهوم والمضمون، أو على مستوى الهدف والغاية، أو على مستوى الأدوات والوسائل، وفي هذا جنوح وانحراف عن جادة الصواب، كما نبه عليه العديد من المفكرين المعاصرين من اقتصاديين وغيرهم. وبرغم هذه التحذيرات والتنبيهات فإن الصوت الاقتصادي في هذه القضية هو الصوت الأعلى، حتى لقد وصل الأمر إلى اعتبار التقدم قضية مادية في كل جوانبها.

وبغير شك فإن قضية التقدم وإن كانت قضية العالم كله فهي بالدرجة الأولى قضية العالم الإسلامي، حيث يعيش من أقصاه إلى أقصاه تحت كابوس التخلف الذي يلفه بغلالته أو بستاره الكثيف، وحيث يحاول جاهداً، على

(*) سبق نشره في مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩٧.

درجات متفاوتة من الجدية في إزاحة هذا الكابوس وتحقيق التقدم، أو ما يعبر عنه مجازاً بالتنمية.

وإذا كنا في موقفنا حيال هذه القضية نتطلع إلى الشرق والغرب مستلهمين ما لديهم من أفكار ورؤى، وهو أمر مقبول طالما كان ما لدى الغير ذا إفادة لنا فإن الأكثر قبولاً أن ننظر فيما لدينا من رؤى وأفكار وتوجهات، وخاصة إذا ما كانت أكثر رشادة من غيرها، ومن ثم فهي أكبر إفادة. وبالنظر في تراثنا الفكري وما له من عطاء حيال هذه القضية وجدنا للإمام الماوردي إسهاماً بارزاً متميزاً في هذا الجانب؛ حيث كانت له رؤية متكاملة شاملة تتفوق كثيراً على الرؤية المعاصرة التي هيمن عليها العامل الاقتصادي، ومما يزيد من فعالية ما قدمه الماوردي أنه لم يكن مجرد فكر بشري، فالماوردي إمام من أئمة المسلمين المعدودين^(١)، وبالتالي فإن ما يقدمه له أساس شرعي متين، كما سنري، إضافة إلى أنه مفكر موسوعي، ثم هو فوق ذلك رجلٌ واقعي مارس الحياة العملية؛ الإدارية والسياسية وعركها وتعرف على ما فيها من تيارات وأنماط ووقائع وأحداث.

كما أنه عايش تحولات خطيرة مر بها العالم الإسلامي، فبعد المزيد من الازدهار والقوة أخذ في الاضمحلال وتدهور الأوضاع.

ولكي ندرك مدى أهمية ما قدمه الماوردي في هذا الجانب من جهد وعطاء ننظر في الفكر الإسلامي السابق فنجد أنه قد توزع بين اتجاهات منعزلة متباعدة،

(١) في التعريف به يمكن النظر في: تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص ١٣، ١٦، للماوردي، تحقيق: محيي هلال السرحان، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١م، وقد ولد الماوردي بالبصرة سنة ٣٦٤هـ، الموافق ٩٧٤م، وتوفي ببغداد سنة ٤٥٠هـ، الموافق ١٠٥٨م.

فمن تركيز على الجوانب الفقهية والتشريعية الفردية أو الجزئية، ومن تركيز وانصراف إلى دراسة الزهد والتصوف، ومن اتجاه ناحية ما كان يعرف بعلوم الأوائل من فلسفة ومنطق ورياضيات، وهكذا فقد كادت تنسحب علوم الدين عن واقع الحياة وقضاياها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وأوشك الناس أن يؤمنوا بأن الدين شيء والدنيا شيء آخر، لكل مجاله واهتمامه وشئونه، ومن المعروف أن كل ذلك مناقض لحقيقة وطبيعة الإسلام التي تتمثل أول ما تتمثل في جوهره الجامع بين الدين والدنيا، بل إن جوهره الديني لا يظهر ويكتمل في غيبة عنصره الدنيوي. في ظل ذلك الواقع الذي أخذ يمر به العالم الإسلامي منسحباً رويداً رويداً من الحياة (وما أشبه الليلة بالبارحة) تبدو قيمة ما قدمه الماوردي من فكر ورؤية^(١)، حيث اعتبر ذلك كله أس البلاء، مقدماً في ذلك العديد من الدراسات الموسوعية المتنوعة في الجوانب الحياتية المختلفة، موضحاً فيها مدى ارتباط الإسلام بكل مجال من مجالات الحياة.

وبعبارة أخرى جاء الماوردي ليعيد للصورة الإسلامية نضارتها وبريقها ويجلو ما ران عليها من غبش وغبار، موضحاً أن الدنيا وشئونها وأمورها هي مسألة على أكبر درجة من الأهمية للمسلم خاصة والإنسان عامة، ومن ثم فإنه من خطئ الرأي وسقم الفكر وسوء التوجه الانصراف عنها وإهمال أمورها، فما للإنسان بُدٌّ من صلاحها، وقد خلف لنا من وراء ذلك رؤية متميزة حيال قضية التقدم تجعله دالة في العديد من العوامل التي لا تقف عند العوامل الاقتصادية، كما تجعله ذا غاية متكاملة لا تنحصر في تحقيق الرفاهية الاقتصادية، وإنما تتعداها

(١) لمعرفة موسعة تراجع د. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٩م، ص ٥٠، وما بعدها.

إلى تحقيق السعادة والتي هي عند جماهير العلماء على اختلاف تخصصاتهم أكبر بكثير من أن تتجسد في أمر واحد لا على مستوى الركائز والأدوات ولا على مستوى الطبيعة والجوهر^(١). وتجدر الإشارة هنا إلى أن الماوردي لم يقدم رؤيته هذه تحت مصطلح التقدم أو النهضة أو التنمية وإنما قدمها تحت مصطلح الصلاح، صلاح الحياة العامة والخاصة، كما أنه لم يجز وراء مجرد تحقيق الرفاهة الاقتصادية، وإنما انصرف كل همه إلى تحقيق السعادة، وحتى تتسع دراستنا للبعد المقارن بين ما يجري اليوم وما كان لدي الماوردي فإنه لا مناص أمامنا من تحديد الموضوع تحديداً يسمح بذلك، وأعتقد أن ذلك يتحقق من خلال اعتبار القضية هي قضية التقدم. والمعروف أن هذا المصطلح يفضل مصطلح التنمية من حيث شموله وتعدد أبعاده، والذي يحاول علماء التنمية اليوم الاقتراب منه تحت شعار التنمية الشاملة. ومع أن مصطلح الصلاح مصطلح دقيق علمياً وإسلامياً إلا أن حظّه من الذبوع في لغتنا المعاصرة أقل بكثير من المصطلحات الأخرى القريبة منه. رغم أننا نلجأ إليه في حالات جزئية عديدة، فهناك الإصلاح المالي والإصلاح الاقتصادي والإصلاح الاجتماعي... إلخ.

لكننا عندما نكون بصدد نهضة شاملة نلجأ إلى مصطلح التنمية أو مصطلح التقدم، ويتوارى مصطلح الإصلاح، مع أنه أكثر تحديداً ومضموناً، كما أن إيجاءاته وإشعاعاته الإيجابية من الوضوح بمكان، وعلى أي حال فإن مصطلح التقدم له جذوره العربية والشرعية، رغم ما اعتراه في الفكر الغربي من

(١) لاستعراض واع لهذا المفهوم لدى علماء المسلمين وغيرهم يراجع د. كمال إبراهيم موسى، تنمية الصحة النفسية، مجلة المسلم المعاصر، العدد (٥٤)، ١٩٨٩م، كما يراجع رالف بارتن بيري، آفاق القيمة، ترجمة عبد المحسن عاطف، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٨م، ص ١٤٧ وما بعدها.

نزعة مادية طاغية بعيدة عن مفهومه الإسلامي، وعندما نضمن عنوان الدراسة عبارة «قراءة معاصرة» فإن الذي نعنيه بذلك هو في الأساس تبيان ما هنالك من جوانب اتفاق وجوانب اختلاف مع الفكر التقدمي المعاصر.

وفي النهاية فإن هدف هذا البحث يجمع بين الهدف العملي وهو الاستفادة المعاصرة مما قدمه الماوردي من فكر ورؤية، والهدف العلمي وهو التعرف على ما في تراثنا الإسلامي من أفكار وإسهامات في شتى بقاع المعرفة، ربطاً للحاضر بالماضي وليس رجوعاً بالحاضر القهقري إلى الماضي.

ومصادرنا في هذه الدراسة العديد من مؤلفات الماوردي والتي منها الأحكام السلطانية^(١) وأدب الدنيا والدين^(٢) وتسهيل النظر^(٣) وقوانين الوزارة^(٤) والحاوي الكبير^(٥).

وتدور محاور البحث حول التعرف على الجوانب التالية في فكر الماوردي:

هل فكرة الصلاح أو التقدم ذات قاعدة أو ركيزة وحيدة أم هي متعددة القواعد والركائز؟ وما هي هذه القواعد؟ وما دور كل منها؟ وما علاقة كل منها بغيرها؟ وما علاقة كل ذلك بالتوجيه الإسلامي؟ وهل كان مدخل الماوردي لدراسة هذا الموضوع هو المستوى الكلي أو القومي أو المستوى الجزئي أو الفردي؟ أو بعبارة أخرى: هل كان توجه الماوردي هو المجتمع ككل أم هو الفرد كفرد أم كلاهما؟

(١) نشر مكتبة ومطبعة الحلبي، القاهرة ١٩٦٦م.

(٢) نشر دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٨م.

(٣) مرجع سابق.

(٤) نشر مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٧٨م.

(٥) نشر دار الفكر، بيروت، ١٩٩٤م.

وإذا ما أردنا التعرف على موقف هذا الفكر من إدارة التقدم فهل نعثر في فكر الماوردي على ما يفيدنا في ذلك؟ وهل اعتبر المسئول عن التقدم والقائم عليه هو الدولة أم الأفراد أم هما معاً؟.

وفي كل ذلك أين مرثياته مما يدور الآن على الساحة الفكرية والعملية؟ ونحب أن نؤكد على أن موضوع البحث ليس هو الفكر الاقتصادي عند الماوردي، فكثير من أفكاره الاقتصادية لا يدخل في الموضوع، كما أن بعض أفكاره غير الاقتصادية داخلة في موضوع البحث.

الإنسان والدنيا

ينطلق الماوردي من حقيقة آمن بها وهي ضرورة صلاح الدنيا واستقامة شئونها وأمورها، وكذلك ضرورة صحة وسلامة واستقامة عقيدة الإنسان وما يدين به، مؤمناً أنه بذلك فقط يحقق الإنسان هدفه كاملاً وهو السعادة في الدنيا والآخرة «وأعظم الأمور خطراً وقدرأ وأعمها نفعاً ورفداً ما استقام به الدين والدنيا، وانتظم به صلاح الآخرة والأولى؛ لأن باستقامة الدين تصح العبادة وبصلاح الدنيا تتم السعادة»^(١)، بل إن الماوردي ليصل في التأكيد على أهمية الدنيا وضرورة صلاحها واستقامة أمورها إلى القول بما يشبه القانون العام: «لا شيء أنفع من صلاح الدنيا، كما لا شيء أضر من فسادها»^(٢) ويواصل الماوردي حديثه محللاً وشارحاً ما وراء هذه المقولة من حيثيات واعتبارات، مشيراً في ذلك إلى أن الإنسان هو أكثر مخلوقات الله حاجة واحتياجاً، وبالتالي فهو لا يستطيع مجرد البقاء ناهيك عن التقدم والرفي دون إشباع ملائم لهذه الحاجات.

(١) أدب الدنيا والدين، ص ١٣.

(٢) نفس المرجع، ص ٣٣.

ولا يتأتى ذلك إلا من خلال الدنيا، أو بعبارة أخرى من خلال الكون الذي يعيش بداخله الإنسان «ثم إن الله تعالى جعل أسباب حاجاته وحيل عمجه في الدنيا التي جعلها الله دار تكليف وعمل، كما جعل الآخرة دار قرار وجزاء»^(١). وبهذا وضع الماوردي الإنسان أمام الدنيا، فيها وليس غيرها توجد وتتوفر وسائل إشباع حاجاته، وفيها وليس في غيرها يجد الإنسان الأدوات والإمكانات التي توفر له ما يحتاجه، وبالتالي يتمكن من القيام بوظيفته الخلافية الإيمارية من جهة، وينال الجزاء الحسن في الآخرة من جهة أخرى «فلزم لذلك أن يصرف الإنسان إلى دنياه حظاً من عنايته؛ لأنه لا غنى به عن التزود منها لآخرته، ولا له بدٌّ من سد الخلة فيها عند حاجته»^(٢).

وأخذت النصوص الشرعية التي توضح علاقة المسلم بالدنيا تظهر بوضوح وقوة من جديد على يد الماوردي مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته، ولا آخرته لدنياه، ولكن من أخذ من هذه وهذه»^(٣) «نعم المطية الدنيا فارتحلوها تبلغكم الآخرة»^(٤) وقول علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لمن ذم الدنيا: «الدنيا دار صدق لمن صدقها، ودار نجاه لمن فهم عنها، ودار غنى لمن تزود منها»^(٥).

معنى ذلك أنه لا بد من تعامل فعال جاد مع الدنيا، بعيداً عن الهروب منها من جهة أو إساءة السلوك معها من جهة أخرى، وطالما أن الأمر على هذا النحو من الأهمية فمن الضروري معرفة كيف يكون التعامل الجاد مع الدنيا وبأى

(١) نفس المرجع، ص ١٣٠.

(٢) نفس المرجع، ص ١٣١.

(٣) نفس المرجع، ص ١٣٠.

(٤) نفس المرجع، ص ١٣٠.

(٥) نفس المرجع، ص ١٣٠.

أسلوب وأدوات يتحقق. وهنا يوضح الماوردي أنه لا بد من وجود تعامل فكري علمي يتعرف به الإنسان على ما في الدنيا من مواد وموارد ويكشف به كل ما أمكن من مجالاتها وجنبااتها، وما هي عليه من سنن وقوانين ضابطة حاكمة. بعبارة أخرى على الإنسان أن يتعرف على كل ما يصلح الدنيا ويفسدها، إذن الخطوة الأولى في طريق التعامل الجاد مع الحياة تتمثل في العلم والمعرفة التي تتغلغل في كل جنبات الدنيا وأمورها وجوانبها، معرفة من العمق والشمول والتنوع بما تمكن الإنسان من معرفة ما به صلاح الدنيا وانتظام شئونها، وكذلك تمكنه من معرفة ما به فساد الدنيا واختلال أمورها. وبذلك فإن الماوردي يؤكد على ضرورة توفر الركيزة العلمية وتطبيقاتها، والنظر لذلك على أنه هو نقطة البدء في الطريق نحو التقدم. ولعل من الدلالات البالغة الأهمية والتي يجب أن يعيها القارئ للماوردي أنه في مؤلفه القيم الذي تناول فيه بالتفصيل قضية التقدم وقواعده «أدب الدنيا والدين» قد صدر هذا الكتاب بباب أول عن العقل والهوى، وثني بباب ثان عن العلم، ثم أخذ بعد ذلك في دراسة القضية الكبرى، وهو بذلك يحدد بدقة وصراحة ووضوح لا غموض فيه أن مرتكز ومنطلق رؤيته في التقدم هو العلم والاستخدام السليم للعقل وتحكيمه في كل مجالات الحياة في ضوء هدى الدين، يلي ذلك بل ويزامنه إحالة العلم إلى عمل وتحويل المعرفة إلى حياة محسوسة معاشة في شكل نظم وسياسات وتطبيقات تنتج ما ينشده من سعادة وطيب الحياة «فإذاً قد لزم بما بيناه النظر في أمور الدنيا، فواجبٌ سبر أحوالها والكشف عن جهة انتظامها واختلالها؛ لنعلم أسباب صلاحها وفسادها، ومواد عمرانها وخرابها، لتتكشف عن أهلها شبه الخيرة وتتجلى لهم

أسباب الخيرة؛ فيقصدوا الأمور من أبوابها ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها»^(١).

واليوم يصادق الفكر التقدمي المعاصر على ما سبق أن نوه به وأكد عليه الماوردي، فنجد التشديد والتأكيد في كل المحافل العلمية على أهمية العلم والتقدم التكنولوجي، واعتبار ذلك والنظر له على أنه أصبح أهم عنصر من عناصر الإنتاج بعد أن أهمل لفترات طويلة في حياة الفكر التنموي، وقد بلغ من اهتمام الماوردي بقضية العلم والتعليم وعقلانية التفكير والسلوك أن خصص لها باين من خمسة أبواب من كتاب أدب الدنيا والدين وصدر بهما كتابه هذا.

وبعد أن وضح الماوردي بشكل صحيح كيف تكون علاقة الإنسان وخاصة المسلم بالدنيا وضرورة أن يتسلح بالعلم في التعرف الدقيق الشامل على كل مجالات الحياة تعرفاً هدفه معرفة ما به صلاح الدنيا وما به فسادها، وليس مجرد معرفة، إنها معرفة إيجابية نافعة، معرفة بما يصلح الحياة وبما يفسدها، وليس معرفة خارج نطاق الحياة، بعد ذلك أخذ الماوردي يوضح مرثياته حيال صلاح الدنيا، وصلاح حال كل فرد فيها، وما يتوقف عليه ذلك من قواعد ومرتكزات، وهذا ما نعرض له في الفقرات القادمة، وقبل أن نسير مع الماوردي وهو يبين ويحلل رؤيته، حيال قواعد التقدم نشير إلى قضية ذات أهمية نبه عليها الماوردي وأقام عليها بنیان رؤيته، وهي التفاته إلى كل مستويات القضية، فهناك المستوى الجمعي أو الكلي، وهناك المستوى الفردي أو الجزئي، بعبارة أخرى: إن الصلاح والرقي في الدنيا يغطي مساحة الجماعة ككل، والأفراد كل فرد على حدة، وكما أن لهذا مقومات وركائز فلذلك هو الآخر مقومات وركائز، وكل منها ضروري

(١) نفسه، ص ١٣٢.

لا غنى عنه، فلا يكفي صلاح الجماعة فقط ولا يكفي صلاح الفرد فقط. بل إنه لا يتأتى وجود أحدهما في غيبة الآخر «واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين: أولهما: ما تنتظم به أمور جملتها، والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها، فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لن يعدم أن يتعدى إليه فسادها ويقدم فيه اختلافها؛ لأن منها يستمد ولها يستعد. ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لم يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثراً؛ لأن الإنسان دنيا نفسه، فليس يرى الصلاح إلا إذا صلحت له، ولا يجد الفساد إلا إذا فسدت عليه؛ لأن نفسه أخص وحاله أمس، فصار نظره إلى ما يخصه مصروفاً وفكره على ما يمسه موقوفاً»^(١).

ويمكننا أن نضيف هنا أن فساد الأحوال والأوضاع والأحوال على المستوى الفردي يؤثر سلبياً على صلاح الأحوال على المستوى الجمعي، كما هو مشاهد في واقعة المعاصر، والمعروف أن الفكر المعاصر القويم يصادق على هذه العلاقة الجدلية بين الصلاح على المستوى الجمعي والصلاح على المستوى الفردي، التي رسخها وكشف عنها الماوردي.

وقد عايشنا ومازلنا نعايش إلى حد كبير في حياتنا الاقتصادية الفكرية والتطبيقية ما يؤكد ويبرهن على صحة ما ذهب إليه الماوردي من ضرورة مراعاة البعدين معاً وعدم الانصراف إلى أحدهما وإغفال الآخر، ففي بعض مراحل الفكر الاقتصادي وجدنا الوله بالفرد والجري وراء صلاحه وتحقيق متطلباته ورغباته تحت شعار الفردية، دونما اهتمام مكافئ بالكل والجماعة، وقد نجم عن ذلك من الفساد واضطراب الحياة واختلال أوضاعها ما هو معروف لكل

(١) نفسه، ص ١٣٢.

دارس؛ مما أدى إلى انصراف الفكر الاقتصادي إلى التركيز على الكل والجماعة دون ما اهتمام مكافئ بالفرد، فوجدنا الوله بالجماعة وكل ما هو جماعي أو عام، ووجدنا الوله بمعدل النمو على المستوى القومي دون ما عناية كافية بما يعنيه ذلك على مستوى الأفراد، وقد نجم عن ذلك من المخاطر والاختلالات الشيء الكثير، وهكذا تؤكد لنا تجارب الحياة وتوجهات الفكر أنه لا مفر من مراعاة الأمرين معاً: الكل والجزء، الجماعة والفرد، والحرص على تحقيق الصلاح لكل منهما، وهذا ما سبق أن نبه عليه بقوة الماوردي، كما ظهر في مقولاته المذكورة.

قواعد التقدم على المستوى الجمعي

أول ما يلفت انتباه القارئ لفكر الماوردي حيال قضية التقدم على المستوى الجمعي أنه ينظر له على أنه أمر كلي ذو أبعاد وجوانب وعناصر متعددة متداخلة، كما أنه يركز أو يقوم على قواعد ومرتكزات متعددة، وليس على ركيزة واحدة أيّاً كان نوعها وطبيعتها، فهو بالتعبير الرياضي دالة في العديد من المتغيرات يتوقف على وجودها كلها وليس على وجود عنصر منها دون العناصر الأخرى، ومعنى ذلك أنه إذا ما كنا ننشد التقدم فعلينا بتوفير قواعده ومرتكزاته المتعددة، وإذا ما كنا بصدد التعرف على وضعنا حيال التقدم فأمامنا مؤشرات متعددة تكون في مجموعها مؤشراً مركباً نتعرف من خلاله على موقعنا وموقفنا من هذه القضية. وفيما يلي نسير مع الماوردي وهو يتناول هذه المقومات ثم بعد الفراغ من ذلك نعرض مرثياته في سوق الفكر التقدمي المعاصر لنعرف أين موقعه فيه.

حدد الماوردي لتقدم المجتمعات وصلاح أوضاعها ست قواعد «اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتزمة ستة أشياء، هي قواعدها وإن تفرعت، وهي:

دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح»^(١).

١. دين متبع: يقول الماوردي: «فأما القاعدة الأولى فهي الدين المتبع؛ لأنه يصرف النفوس عن شهواتها ويعطف القلوب عن إرادتها، حتى يصير قاهراً للسرائر، زاخراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلوتها، نصوحاً لها في ملهاتها، وهذه الأمور لا يوصل إليها بغير الدين، ولا يصلح الناس إلا عليها، فكان الدين أقوى قاعدة في صلاح الدنيا واستقامتها، وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها»^(٢).

يبين الماوردي في هذه العبارة أهمية الدين كقاعدة كبرى من قواعد صلاح المجتمع وركيزة أساسية من ركائز رقيه وتقدمه، ويفسر ذلك تفسيراً علمياً صحيحاً، فالدين هو وحده القادر على إصلاح دواخل النفوس، والقادر وحده على تكوين وتنمية الضمير الحي والرقابة الذاتية، ثم هو القادر وحده على جمع الكلمة وتوحيد الاتجاه والموقف حيال القضايا الفكرية، والقضايا العملية. معنى ذلك أنه إذا كان للدين وظيفته الروحية فله بنفس الأهمية وظيفته الاجتماعية العامة، ويكفي أنه المرجع الوحيد الصحيح لمنظومة القيم في المجتمع، والتي هي من وراء كل منجزاته الفكرية والعملية، وقد كادت تغيب هذه الوظيفة الاجتماعية للدين لدى المسلمين فجاء الماوردي وبالغ في التنويه بأهميتها لدرجة أن جعلها جانباً من جوانب الحكمة الإلهية في إرسال الرسل للناس «ولذلك لم يخل الله تعالى خلقه منذ فطرهم عقلاء من تكليف شرعي

(١) نفسه، ص ١٣٣.

(٢) نفسه، ص ١٣٣.

واعتقاد ديني ينقادون لحكمه، فلا تختلف بهم الآراء، ويستسلمون لأمره فلا تنصرف به الأهواء. فثبت أن الدين من أقوى القواعد في صلاح الدنيا وهو الفرد الأوحد في صلاح الآخرة»^(١).

لقد أخذ ابن خلدون هذه الفكرة وأعاد التأكيد عليها، إذ يقول: «وَجَمْعُ القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة الله في إقامة دينه»، قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِكَ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٣]، ثم يواصل قائلاً: «إن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة، والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه»^(٢).

وعلى هذا نجد كلمة علماء العصر من ذوي الحكمة والرشادة، فيقول أريك فروم: «الحق أننا دون الإيمان نصاب بالعقم واليأس والخوف حتى آخر ذرة في كيانتنا»^(٣). كما يقول «إن الدوافع الدينية هي مصدر الطاقة الدافعة للرجال والنساء لإنجاز تغيير اجتماعي جذري .. وإنه لم توجد ولن توجد حضارة بغير دين»^(٤).

ويذهب جلال أمين، بحق، إلى أن «إنجاز التنمية الاقتصادية يحتاج إلى قوة دافعة قادرة على أن تمتد إلى كافة جوانب الحياة الاجتماعية، وإن هذه القوة الدافعة

(١) نفسه، ص ١٣٣، ١٣٤، قوانين الوزارة، ص ٤٦.

(٢) المقدمة، نشر دار القلم، بيروت، ١٩٦٨م، ص ١٥٧، ١٥٨.

(٣) الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، الكويت رقم (١٤٠) لسنة ١٩٨٩م، ص ٦٣.

(٤) نفسه، ص ١٤١.

لا بد أن يكون مصدرها غير مادي، والأرجح أن يكون محركها الأول لا يمت للاقتصاد ولا حتى للعلم بصفة^(١)، وفي موطن آخر وجدناه يصرح «بأن هذا المحرك هو الدين»^(٢).

ولم يشأ الماوردي أن يترك قضية الدين وأثره الحضاري والاجتماعي وكذلك أثره العلمي والثقافي دون أن يؤكد بأكبر قدر من الوضوح على أن الناس قلما يتفقدون على رأي نابع منهم وقلما تتوحد مواقفهم حيال فكرة أو توجه قال به بعضهم، فالكل يرى أن موقفه هو الأفضل وأن رأيه هو الأصوب، وبالتالي تشتت المواقف حول العديد من القضايا الكبرى النظرية والعملية، الأمر الذي قد يصيب المجتمع بالشلل والعجز عن إقامة ما يحتاجه من مؤسسات وأنظمة، حيث لا نموذج ولا معيار يخضع له الجميع وينقادون طواعية له، وليس هناك غير الدين يقوم بهذه المهمة، يقول الماوردي: «وربما مال بعض المتهاونين بالدين إلى العلوم العقلية ورأى أنها أحق بالفضيلة وأولى بالتقدمة؛ استثقلاً لما تضمنه الدين من تكليف، واسترذالاً لما جاء به الشرع من التعب والتوقيف والكلام مع مثل هذا في أصل لا يتسع له هذا الفصل، ولن ترى ذلك فيمن سلمت فطنته وصحت رؤيته؛ لأن العقل يمنع من أن يكون الناس هملاً سدى، يعتمدون على آرائهم المختلفة وينقادون لأهوائهم المتشعبة، لما تؤول إليه أمورهم من الاختلاف والتنازع، وتفرض عليه أحوالهم من التباين والتقاطع، فلم يستغنوا عن دين يتألفون به ويتفقدون عليه»^(٣).

كما يقول: «ولو أهملوا بدون دين، ونوازع الأهواء جاذبة، واختلاف الآراء

(١) تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، مطبوعات القاهرة بدون تاريخ، ص ٥٨، ٥٩.

(٢) نفسه، ص ١٢٦.

(٣) أدب الدنيا، ص ٣٩.

مقاربة؛ لتأرجحوا - تطاولوا - وتغالبا، ولما عرف حق من باطل، ولا تميز صحيح من فاسد، وليس في العقل ما يجمعهم على حكم يتساوى فيه قويمهم وضعيفهم، ويتكافأ فيه شريفهم ومشروفهم. فلذلك وقفت مصالحتهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل واتفاق الكلمة، وينقطع به تنازعهم وتنحسم به مواد أطماعهم واختلافهم وتصلح به سرائرهم...»^(١).

ومن النقاط بالغة الأهمية التي أثارها الماوردي هنا ما صرح به، من أنه لا يقصد ديناً بعينه وإنما يعنى كل ما يطلق عليه دين كأمر يخضع له الجميع وينقادون لتوجيهاته حتى ولو لم يكن له رصيد جيد من الصواب «الملك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظلم.. ولا ينقض هذا القول ما قدمناه من اعتبار الدين في قواعد الملك؛ لأن الكفر تدين بباطل، والإيمان تدين بحق، وكلاهما دين معتقد، وإن صح أحدهما وبطل الآخر»^(٢).

ولعل القارئ التفت إلى قول الماوردي «دين متبع» ولم يقل القاعدة الأولى الدين أو وجود الدين. وإنما وجود دين متبع، أي إن العبرة ليست في مجرد وجود الدين وإنما العبرة باتباعه وتطبيقه، وإلا فما قيمة دين مهجور التطبيق والاتباع!!.

كذلك فهو يؤكد على مسئولية الحكام في الحفاظ على الدين وحمل الناس على اتباعه «وأرشد الولاة من حرس الدين بولايتهم، وانتظم بنظره صلاح المسلمين؛ لأن الدين يصلح سرائر القلوب ويمنع من ارتكاب الذنوب ويبعث على التآكل - الاستقامة - والتناصف، وهذه القواعد لا تصلح الدنيا إلا بها ولا يستقيم الخلق إلا عليها. وإنما السلطة زمام - أداة - لحفظها وباعث على العمل

(١) تسهيل النظر، ص ١٤٦.

(٢) نفسه، ص ١٨٤.

بها»^(١) «فليس دين زال سلطانه إلا بدلت أحكامه وطمست أعلامه»^(٢)، وقد عبر عن هذه القضية بوضوح أحد أعلام الإسلام التاليين مباشرة للماوردي وهو الغزالي في قوله: «إن نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع عليه السلام، ولا يحصل نظام الدين إلا بإمام مطاع، وذلك لأن نظام الدين لا يقوم ولا ينتظم إلا بانتظام أمر الدنيا، ونظام الدنيا لا يحصل إلا بإمام مطاع، ومن ثم قيل الدين والسلطان توأمان، والدين أس والسلطان حارس، وما لا أس له فمهذوم، وما لا حارس له فضائع، ومن ثم يبين أن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين»^(٣).

وفي كل مناسبة لحديث الماوردي عن مهام ومسئوليات الحاكم نجده يصدر هذه المهام والمسئوليات بالمسئولية الدينية المتمثلة في المحافظة على الدين والعمل به من غير إهمال أو تضييع^(٤). والمقصود بحراسة الدين حمايته الإيجابية الفعالة التي تتجسد في اتباعه وتطبيق أحكامه وقيمه وتوجيهاته، وليست حماية سلبية تقف عند حد عدم المساس به. ولذلك كان ابن خلدون موقفاً كل التوفيق عند تحديده لمهمة الحكومة بأنها «حراسة الدين وسياسة الدنيا به»^(٥).

ثم التفت الماوردي بعد ذلك إلى مخاطبة العلماء والمفكرين قائلاً: «وما كان به صلاح الدنيا والآخر فحقيق بالعقل أن يكون به متمسكاً وعليه محافظاً»^(٦).

(١) تسهيل النظر، ص ١٤٦.

(٢) أدب الدنيا، ص ١٣٥.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، مكتبة الجندي، القاهرة، ١٩٨٧ م، ص ٩٥.

(٤) أدب الدنيا، ص ١٣٦، الأحكام السلطانية، ص ١٥.

(٥) المقدمة، ص ١٩١.

(٦) أدب الدنيا، ص ١٣٤.

والرسالة التي يحملها فكر الماوردي هنا من الوضوح بمكان، فصلاح وتقدم المجتمعات يتوقف ضمن ما يتوقف على الدين، وإن أى اعتداء أو إغفال له في المجتمع هو هدم لقاعدة من قواعد تقدمه، وبالتالي فإن أى حديث عن تقدم حقيقي، وأية جهود مهما كانت في ظل تغييب الدين وما يحتوى عليه من عقائد وقيم هو حديث لغو وهي جهود عقيمة لا تنتج إلا المزيد من التخلف وسوء الأوضاع. وهكذا نصل مع الماوردي في قاعدته الأولى لصلاح المجتمعات إلى أنه عند الحديث عن ركائز أو مقومات التقدم أو مؤثراته لا يصح إغفال الركيزة الدينية أو المؤشر الديني. والملاحظ أن مراجع التنمية الاقتصادية المعاصرة قلما تتعرض لهذه القاعدة بما يتواءم وأهميتها، وإذا تعرضت لها فهي مجرد كلمات ترمى على عجل، إما ذمًا واستهجاناً لبعض القيم الدينية السائدة في بعض المجتمعات، وإما دفاعاً باهتاً عن بعض القيم والتعاليم الدينية التي حملها بعض المؤلفين مسئولية شيوع التخلف.

أما أن يفرد قسم مستقل بارز يتناول أهمية الدين في التقدم واعتباره مقوماً من مقومات التنمية مثل رأس المال أو التكنولوجيا أو غيرها فهذا ما لم نره في المراجع الكبرى للتنمية الاقتصادية، وترتب على ذلك تشويه كبير في التطبيق والتنفيذ، فقلما نجد في البرامج والسياسات التفاتاً جاداً إلى الجوانب الدينية وإعمالها في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وغيرها.

٢. سلطان قاهر: القاعدة الثانية لصلاح وتقدم ورقي التجمعات في رؤية الماوردي هي القاعدة السياسية والتي عبر عنها بعبارة موجزة بليغة «سلطان قاهر» وفي ذلك يقول: «وأما القاعدة الثانية فهي سلطان قاهر، تتألف من رهبته الأهواء المختلفة، وتجتمع لهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي

المتغلبة، وتمتنع من خوفه النفوس العادية - المعتدية - لأنه في طباع الناس من حب المغالبة على ما آثروه والقهر لمن عاندوه ما لا ينكفون عنه إلا بمانع قوي وراذع ملي - مستمر^(١) معنى ذلك أن أى مجتمع كي يسعد ويتقدم وتصلح أحواله فإنه في حاجة إلى سلطة قاهرة تضع الحق في نصابه للجميع، وتحول دون عدوان البعض على البعض، فالمجتمع كما وضع الماوردي مؤلف من فئات وأفراد مختلفي القوى، ومتنوعي الرغبات ومتعددي المصالح، والمصالح الخاصة هي في جملتها متعارضة، وفي ضوء ذلك فإنه كي يحقق المجتمع أكبر قدر ممكن من المصلحة الجماعية في حاجة إلى سلطة فوق الجميع، وإلا أكل القوي الضعيف، واختل وفسد نظام المجتمع.

ولم ير الماوردي في مجرد وجود السلطة الكفاية وإنما لابد، حسبما ذهب، إلى أن تكون سلطة قاهرة، وهذا الوصف يحمل كل معاني القوة، ولا يحمل معنى البطش الأهوج والطغيان من قبل الحكومة، وإلا لما حققت المقصد الذي وجدت من أجله فهي قد وجدت من أجل منع الظلم والعدوان، فإذا مارست هي ذلك فإن وجودها لا يعد قاعدة لصالح المجتمع بل قاعدة لفساده. إذن المقصود هو الدولة القوية التي يتحدث عنها اليوم كبار المفكرين كضرورة للتنمية، كما ذهب بحق، العالم الاقتصادي الاجتماعي الشهير جونار ميردال^(٢)، وذلك لما يعانيه العالم اليوم، ولا سيما العالم النامي من سيطرة حكومات هشّة رخوة (Soft State) لا تصمد أمام أصحاب النفوذ والمصالح ومراكز القوى. بل

(١) أدب الدنيا، ص ١٣٤.

(٢) انظر:

G. Myrdal, the challenge of world poverty, pantheon books, a division of random house, New York, 1970, p.208

سرعان ما تخضع لهم ولطالبهم التي غالباً ما لا تكون في صالح جمهور الناس، وبالتالي يشيع الفساد الإداري.

وقد شدد الماوردي على ضرورة قيام السلطة بتحقيق العدل بين الناس، وأن تكون هي نفسها عادلة في علاقتها بالأفراد، وقد صاغ ما يمكن اعتباره قانوناً في هذا الصدد، وهو «إن ظلم الحاكم لم يعدل أحد، وإن عدل لم يجسر أحد على الظلم»^(١).

وربما يتساءل البعض هل هذه هي كل مهمة السلطة؟ وهل كل ما هو مطلوب منها إحقاق العدل ومنع الظلم؟ إن الماوردي هنا اقتصر على ذلك معتبراً إياه القضية الكبرى المنوطة بالدولة، وهو كذلك، وعند تناول المفكرين المعاصرين لقضية الدولة فإنهم يركزون على أمر جوهري يروونه أساس المسألة وهو وجود سلطة حاكمة بين الجميع^(٢).

ولا يضير بعد ذلك وجود خلاف في الرأي حول المهام الأخرى للدولة. وليس معنى ذلك أنه ليس على الدولة مهام أخرى، فلقد ذكر الماوردي من مهام ووظائف الدولة ما يصل إلى العشر، منها ما يرجع إلى العدل، ومنها ما يرجع إلى الأمن، ومنها ما يرجع إلى الاقتصاد، ومنها ما يرجع إلى البيئية، ومنها ما يرجع إلى الدين، وقد أسهب في توضيح جوانب وأبعاد كل هذه الوظائف في مواطن أخرى، والجدير بالذكر أن الماوردي يؤكد بوضوح على أن السلطة

(١) أدب الدنيا، ص ١٣٥.

(٢) د. حازم الببلاوي، دور الدولة في الاقتصاد، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٢٤٩، ٥٠، ص ٩٩، روبرت كارسون، ماذا يعرف الاقتصاديون عن التسعينات وما بعدها؟ ترجمة د. دانيال رزق، الدار الدولية للنشر، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٣٠٩.

ملزمة بهذه المهام والوظائف فيقول: «والذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة...»^(١).

إن المسألة مسألة واجب وإلزام وليس عملاً اختيارياً تطوعياً يمن به الحاكم على الأمة أو يمنحه لها. ولا يقف الأمر عند ذلك، بل يتناول الماوردي مآلات الأمور ويربط وربطاً صريحاً بين الطاعة والمساندة والمعونة وقيام الدولة بوظائفها على الوجه المرضي، عند ذلك تستحق الدعم المادي والمعنوي وبذل كل جهد معاون، بل والاحترام والتقدير والمحبة، والماوردي يستشهد هنا بحديث للرسول ﷺ: «خير أئمتكم الذين تجبونهم ويحبونكم»^(٢) يقول الماوردي: «فإذا فعل من أفضي إليه السلطان ما ذكرنا من هذه الأشياء السبعة كان مؤدياً لحق الله فيهم مستوجباً طاعتهم ومناصحتهم، مستحقاً لصدق ميلهم ومحبتهم، وإن قصر عنها ولم يقم بحقها وواجبها كان بها مؤاخذاً ثم هو من الرعية على استبطان معصية - عصيان وتدمير - ومقت وتربص»^(٣) وفي عبارة أخرى يقول: «فإذا قام بهذه الحقوق فهي السياسة العادلة والسيرة الفاضلة التي تستخلص بها طاعة الرعية وينتظم بها صلاح المملكة، وإن أخل بها كان وإياهم على ضدها»^(٤).

وربما يتساءل البعض هل كان هناك اهتمام مكافئ من الماوردي بشرعية وصلاحيه قيام السلطة نفسها على غرار تأكيدات هذه على صلاحية وأهمية قيامها بوظائفها، حيث إن صلاحية قيامها نفسها هي الخطوة الأولى في الطريق

(١) أدب الدنيا، ص ١٣٦.

(٢) نفسه، ص ١٣٧.

(٣) نفسه، ص ١٣٧.

(٤) تسهيل النظر، ص ١٦٨.

الصحيح، والناظر في فكر الماوردي يجده لم يغفل هذا الجانب بل اهتم به اهتماماً ربما يفوق الكثير من غيره من العلماء، فنجد لديه التناول المفصل لكيفية تولى السلطة وقيامها ودور الشعب في ذلك، ولا ندعى أن ما قدمه كافياً تماماً، لكنه يقدم الأساس الجيد لقيام نظام سياسي جيد، ومع ذلك فإن في فكره الكثير من الجوانب المتقدمة حتى في عصرنا هذا، فقد قال بقيام أهل الاختيار باختيار الحاكم، ومعنى ذلك أن تولى السلطة شأن من شئون الأمة هي التي تمارسه من خلال النخبة الصالحة بها، وقد سماها الماوردي (أهل الاختيار) وقد وضع شروطاً محددة لا بد من توفرها فيمن يدخل في أهل الاختيار^(١).

معنى ذلك أن آلية قيام السلطة على الوجه الكفء لا تتمثل في قيام الشعب كله بالاختيار، فليس كل أفراد الشعب مؤهلاً للاختيار الجيد والمفاضلة الصحيحة بين المرشحين، ولا تتمثل في قيام أصحاب الجاه والنفوذ والمصالح بهذا الاختيار، إذ هم في الحقيقة لا يختارون للشعب وإنما يختارون لأنفسهم، ولا تتمثل في قيام فئة عشوائية تجمع بين الكفء وغير الكفء بهذا الاختيار. ومن النقاط الجيدة في هذا الصدد ما نبه عليه الماوردي من ضرورة تعدد المتقدمين للسلطة، أي أننا عملية انتخاب ولسنا أمام عملية استفتاء، وضرورة توفر شروط محددة في كل من يتقدم لذلك، وعلى كل منهم أن يقدم نفسه ومرئياته وقدراته، وعلى أهل الاختيار التقويم والمفاضلة، ولم يفت على الماوردي هنا أن يتناول مسألة عدد أهل الاختيار المعول عليه، ولم ير في ذلك عدداً محدداً، بل هناك خيارات عديدة؛ مما يفسح المجال للتعامل مع مختلف الظروف

(١) الأحكام السلطانية، ص ٥ وما بعدها، انظر مفصلاً د. فوزي طایل، دور أهل الحل والعقد في النموذج الإسلامي للحكم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م وما بعدها.

والملايسات^(١)، كذلك لم يرغب عنه مسألة تغيير السلطة وما يحكم ذلك من ضوابط ترجع في جملتها إلى اعتبارين: الأول: تحقيق الاستقرار السياسي، والثاني: تحقيق سلامة الحكم ورشادته.

ولا شك لدى الباحثين المدققين في أن أهم عامل وراء تخلف العالم الإسلامي في الماضي والحاضر تمثل في عدم توفر القاعدة السياسية الرشيدة في غالب الحالات.

وإذا ما نظرنا في الفكر المعاصر وقلبنا صفحات مراجع التنمية لا نجد للعامل السياسي موقعه الملائم على خريطة المقومات الضرورية لإنجاز التنمية وتحقيق التقدم، بل هي مجرد كلمات عابرة تشير بعجالة بالغلة إلى أهميته من جهة، وإلى ما هنالك من عجز وقصور فيه لدى العديد من الدول النامية من جهة أخرى، لكن أن يفرد له قسم مستقل يتناول أبعاده المختلفة ودوره المؤثر سلباً وإيجاباً في عملية التقدم فهذا ما لا نعثر عليه في هذه المراجع بوجه عام.

٣- عدل شامل: يقول الماوردي: «وأما القاعدة الثالثة فهي عدل شامل، يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان»^(٢).

هذه عبارة جامعة، فالعدل يولد السلام الاجتماعي والتآلف، ويبعث على الاستقرار والطاعة، كما أنه متطلب ضروري للنمو وال عمران، فكل فرد في ظلّه مطمئن على ماله وحقوقه، بل إنه ليكثر النسل، فالثروة السكانية تنمو وتزيد بالعدل، حيث لا هرج ولا اضطرابات ولا منازعات، ثم إنه يوفر الأمن والأمان

(١) نفسه، ص ٦، ٧.

(٢) أدب الدنيا، ص ١٣٩.

للسلطان، وقد أكد الماوردي على كل ذلك بقوله «وليس شيء أسرع في خراب الأرض ولا أفسد لضوائر الخلق من الجور. ضد العدل. لأنه لا يقف على حد ولا ينتهي إلى غاية، ولكل جزء منه قسط من الفساد حتى يستكمل»^(١).

وماوردي لا يكتفى بتوفر العدل في المجتمع كقاعدة لصالح أموره، وإنما يصر على أن يكون عدلاً شاملاً، ويفسر الشمول بأنه عدل مع النفس، وعدل مع الغير، وعدل مع الأدنى، وعدل مع المساوي^(٢).

وإذا ما نظرنا إلى العدل في الحياة العملية فإن أهم تجسيد له عدل السلطة أو الحكومة.

فمتى وكيف يتحقق عدل الحكومة؟ قدم الماوردي إجابة دقيقة شاملة تجعل تحقق ذلك رهن قيام الدولة بما عليها من حقوق للشعب أو ما عليها من مهام ومسئوليات ووظائف على الوجه السليم، فإذا قامت بذلك، فعند ذلك تكون سلطة عادلة «فإذا قام فيهم بهذه الحقوق فهي السياسة العادلة»^(٣).

وهكذا يحمل الماوردي السلطة مسئولية القيام بالعدل ونشره بين الأفراد، مستشهداً في ذلك بالعديد من النصوص الشرعية^(٤)، ومما يذكر للماوردي أنه في كل وظيفة من وظائف الدولة لم يغيب عنه ربط ذلك بالعدل، فهناك العدل المالي، وهناك العدل النقدي، وهناك العدل الإداري وهناك العدل الدولي، وهكذا نحن أمام قاعدة العدل، ليس بمفهومها القانوني الضيق الذي يعد قسيم الوظائف الأخرى للدولة، وإنما بالمفهوم الواسع الذي يعني إعطاء كل ذي حق

(١) نفسه، ١٣٩.

(٢) نفسه، ١٣٩، وما بعدها.

(٣) تسهيل النظر، ص ١٦٨، قوانين الوزارة، ص ٤٧ وما بعدها.

(٤) أدب الدنيا، ص ١٣٩.

حقه، ووضع كل شيء في موضعه الصحيح، وتجدر الإشارة إلى ما قدمه الماوردي في هذا الصدد مما يمكن النظر إليه على أنه بمثابة قوانين عامة، ومن ذلك: «بالعدل والإنصاف تكون مدة الائتلاف»^(١) «الملك يبقى على الكفر ولا يبقى على الظلم»^(٢) «لست تجد فساداً إلا وسببه الخروج من العدل إلى ما ليس بعدل»^(٣). ومما يحمد للماوردي التفاته إلى أهمية قيام الحكومة بإنصاف الأفراد منها، وفي الوقت ذاته بالانتصاف منهم، أي أنها كما لا تجور ولا تظلم فرداً فعليها ألا تقبل الظلم والجور من أحد^(٤)، وكأنه ينبه بذلك على ما يحدث كثيراً في عالمنا المعاصر من إغماض الدول أعينها عن كثير من المظالم والاعتداءات التي تقع عليها من بعض ذوي النفوذ والقوة والجاه، مما يترتب عليه إضاعة أموال الأمة وحقوقها وهيبة والخروج على القانون. والفكر المعاصر يصادق على صحة وصواب ما قدمه الماوردي، فيقول أحد الاقتصاديين: «وهكذا فإن التقدم الاقتصادي ليس مجرد تراكم لرءوس الأموال أو بناء المصانع وإقامة المشروعات بقدر ما هو توفير للظروف الناشئة لتشجيع الفكر الخلاق وقبول الجديد، وهي أمور لا تتحقق إلا بتوافر المقومات المؤسسية من نظم قانونية وسياسية مناسبة، ويأتي احترام الحقوق وفكرة دولة القانون في مقدمة هذه المقومات الأساسية»^(٥). ومع ذلك فإن الفكر الاقتصادي الأكاديمي قد انصرف في أحسن حالاته إلى التنبيه على أهمية العدل في عملية التنمية والتقدم، لكنه اختزل مفهوم العدل

(١) نفسه، ص ١٣٩.

(٢) نفسه، ص ١٤٠.

(٣) نفسه، ص ١٤٢.

(٤) تسهيل النظر، ص ١٨٢، ١٨٧، وانظر أيضاً ص ٢٣٣.

(٥) د. حازم البيلاوي، التقدم الاقتصادي وحماية الحقوق، صحيفة الأهرام في عددها الصادر في ١٩٩٨/٣/٢ م.

اختزلاً مَخْلَلاً حاصراً له فيما يعرف بالعدالة التوزيعية، وانشغل بهذا الجانب كل الشغل، والعدل في هذا الجانب أمر طيب لكنه نطاق بالغ الضيق، فصالح الدنيا، بلغة الماوردي، وتقدم المجتمعات ونهضتها بلغتنا المعاصرة لا يتوقف على العدل بهذا المفهوم الضيق، بل يتوقف على العدل بالمفهوم الواسع الذي يعكس صلاحية كل السياسات، ومن المهم إبراز هذا المقوم بهذا المفهوم الواسع في أدبيات التنمية واعتباره إحدى القواعد والمرتكزات الأساسية لإنجاز التنمية.

٤- أمن عام: يقول الماوردي: «وأما القاعدة الرابعة فهي أمن عام تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم ويسكن إليه البريء ويأنس به الضعيف فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة، وقد قال بعض الحكماء: الأمن أننا نعيش، والعدل أقوى جيش؛ لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم وانتظام جملتهم»^(١).

اعتبر الماوردي أن توفر الأمن وعموميته إحدى قواعد التقدم التي لا غنى عنها ولا يكفي مجرد توفر الأمن، وإنما لابد وأن يكون أمناً عاماً يعم الجميع ويعم كل ما للجميع من مقدسات وحقوق، فمن أمن على النفوس، إلى أمن على العقول والأفكار، إلى أمن على القيم والمعتقدات، إلى أمن على الأموال، إلى أمن على الأعراض والخصوصيات، فهو أمن لكل إنسان ولكل الإنسان^(٢).

ومن المعروف أن توفير العدل ونشره بين ربوع الأمة يعد عاملاً رئيساً في استتباب الأمن، فمعظم القلاقل والاضطرابات وراءها ظلم وجور؛ ولذلك

(١) أدب الدنيا، ص ١٤٢.

(٢) نفسه، ص ١٤٢.

عندما طلب أحد الولاة من الخليفة عمر بن عبد العزيز أموالاً لإقامة سور لإحدى المدن قال له: «حصنها بالعدل»^(١)، ومع ذلك فقد يتوفر العدل ولا يتوفر الأمن، ومن ثم فإن العدل لا يغني عن الأمن، كما أن الأمن لا يغني عن العدل، وقد التفت الماوردي إلى ذلك؛ إذ يقول: «وقد يكون الجور تارة بمقاصد الأدميين الخارجة عن العدل، وتارة يكون بأسباب حادثة من غير مقاصد الأدميين؛ فلا تكون خارجة عن حال العدل، فمن أجل ذلك لم يكن ما سبق من حال العدل مقنعاً عن أن يكون الأمن في انتظام الدنيا قاعدة كالعدل».

خلاصة القول إن التقدم في حاجة إلى ركيزة أمنية عامة تحفظ الحقوق كلها وتحميها من العدوان عليها، والمسئول عن ذلك هو الدولة، كما سيتضح لنا في فقرات قادمة.

٥- خصب دائم: يقول الماوردي: «وأما القاعدة الخامسة فهي خصب دائم^(*) تتسع به النفوس في الأحوال ويشترك فيه ذوو الإكثار والإقلال - الأغنياء والفقراء - فيقل الحسد في الناس ويتنقى عنهم تباغض العدم - الحاجة والعوز - وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها»^(٢).

وبداية لا تخطئ القارئ بعض الملاحظات ذات الأهمية هنا، ومنها أن الماوردي جعل الدعامة الاقتصادية للتقدم إحدى الدعائم ولم يجعلها كل شيء كما يتجه الفكر المعاصر في معظمه، ثم إنها لم تكن الدعامة الأولى، أي لم يبدأ بها

(١) أدب الدنيا، ص ١٤٢.

(*) وفي بعض العبارات وردت العبارة هكذا: خصب دار. تعنى أن يدر عوائد مستمرة، والمعنى في كل وجود اقتصاد قوى دائم النمو والازدهار.

(٢) أدب الدنيا، ص ١٤٢.

بل جاء بها في المرتبة الخامسة، وهكذا نجد رؤية الماوردي للتقدم تجعل من القاعدة الاقتصادية إحدى قواعد ست، أي أنها شرط ضروري وليس كافياً بلغة الرياضيين، وهذا أمر ثبتت صحته، ويجدر التنبيه إليه على المستوى الفكري وعلى المستوى العملي.

وقد أخذ الماوردي يوضح عناصر هذا الاقتصاد الدائم القوة والنماء بقوله: «خصب في المكاسب وخصب في المواد، فأما خصب المكاسب فقد يتفرع من خصب المواد، وهو من نتائج الأمن المقترن بها، وأما خصب المواد فقد يتفرع عن أسباب إلهية، وهو من نتائج العدل المقترن بها»^(١) وبعبارة فنية معاصرة فإن القوة الاقتصادية ترجع إلى وفرة الموارد من جهة، ووفرة العنصر البشري وما يمارسه من أعمال وأنشطة اقتصادية على هذه الموارد من جهة أخرى، ويوضح الماوردي حيثيات اعتباره القوة الاقتصادية إحدى قواعد التقدم، فيقول: إنها توفر للناس احتياجاتهم المادية الكريمة، وتقضى على الفقر والهوان، وتوفر الأمن والسلام الاجتماعي طالما أن الغنى يعطى للفقير حقه. ونفهم من ذلك أن العامل الاقتصادي في رؤية الماوردي كمقوم من مقومات التقدم لا يقف عند مجرد الكفاءة الإنتاجية بل يتخطاها إلى الكفاءة التوزيعية.

والواقع أن توليد القوة الاقتصادية لهذه الآثار رهن توفر بقية القواعد، وإلا فإن الاقتصاد القوي بمفرده قد لا ينتج شيئاً من ذلك، بل قد يولد الصراع والدمار، ولم يكتف الماوردي في هذا المقام بذلك، بل قام بتحليل مسهب للجوانب المختلفة للقضية الاقتصادية على مخلق الأصدقاء الواقعية والمعيارية، وتتبع هذا الجهد غير داخل في مهمة هذا البحث الذي ينصرف إلى تبيان الخطوط

(١) نفسه، ص ١٤٤.

الرئيسية لرؤية الماوردي للتقدم وموقع العامل الاقتصادي فيها، وها هو قد تبين أن العامل الاقتصادي في هذه الرؤية هو ركيزة ضمن عدة ركائز.

ومعنى ذلك أنه، من جهة، عامل مهم لا يصح إغفاله أو إهماله أو التهوين من أمره، كما أنه من جهة أخرى لا يعد القاعدة الوحيدة للتقدم، ومن الواضح أن هناك فجوة كبيرة بين رؤية الماوردي والرؤية المعاصرة التي تكاد تستغرق في البعد الاقتصادي معتبرة إياه أنه هو التقدم على مستوى الوسائل وعلى مستوى الأهداف، وقد رسخت مقولة: إن النمو الاقتصادي هو التقدم، فالدول المتقدمة هي الدول التي حققت النمو الاقتصادي، والدول المتخلفة هي الدول ذات الاقتصاد المتدني. يقول حازم الببلاوي: «وليس أقل خطورة مما تقدم قبول مظاهر الحياة المدنية دون أية نظرة انتقادية، ومن ذلك مثلاً هذا التقديس الذي أصبحت تتمتع به بعض الألفاظ كمعدل النمر، دون أية محاولة جادة لفهم دلالتها وحدودها، فنحن نعيش في عصر تسيطر فيه فكرة التقدم، والتقدم يكاد يعنى شيئاً محددًا النمو، بل بالذات النمو الاقتصادي، مع أن النمو الاقتصادي لا يعنى التقدم الاقتصادي، ومن باب أولى لا يعنى التقدم»^(١).

ويصل -رينيه دوبو- في وصفه للفكر المعاصر إلى أبعد من ذلك فيقول عن التنمية الاقتصادية: إنها أصبحت عقيدة العصر وتوراته^(٢).

وإذا كان الموقف المعاصر من التقدم يعتريه هذا الخلل على المستوى الفكري فإنه أكثر اختلالاً على المستوى العملي التطبيقي، فالشغل الشاغل

(١) على أبواب عصر جديد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

(٢) إنسانية الإنسان - نقد علمي للحضارة المادية، ترجمة د. نبيل الطويل، مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٩٨٤م، ص ٢٢٩.

للدول اليوم تحقيق التنمية الاقتصادية أو المزيد منها، والجري اللاهث وراء العامل الاقتصادي معتبرة إياه هو القاطرة أو الرافعة التي تقود العوامل الأخرى الاجتماعية والسياسية والثقافية إلى الأمام، وترتفع بها إلى أعلى. والأدهى من ذلك أنه في غالبية حالات التطبيق المعاصر نجد بقية العناصر والعوامل العقدية والاجتماعية والثقافية وغيرها تتشكل النظرة لها بما يتواءم والعامل الاقتصادي، بمعنى أنها إن كانت محفزة له محرضة عليه يحتفل بها ويلتفت إليها، وإن كانت متعارضة معه يضحى بها، فالعقيدة جيدة إن شجعت التنمية الاقتصادية، مهما كانت الأساليب والأهداف وإلا فهي مذمومة مهجورة.

والتعليم جيد طالما كانت له آثار طيبة على عملية النمو الاقتصادي، وهكذا صارت التنمية الاقتصادية هي البلمس الشافي من كل العلل والأمراض، بل هي الترياق الذي يحقق السعادة وطيب الحياة، فكلما امتلك الإنسان من السلع والخدمات الأكثر كلما كان أكبر سعادة، هكذا سار الاتجاه الفكري الغالب، وكذلك الاتجاه العلمي في عصرنا هذا، مع أنه عند التحقيق نجد هذا أبعد ما يكون عن الصواب باعتراف العديد من علماء العصر من اقتصاديين وغيرهم، ففي السبعينات من القرن العشرين كتب الاقتصادي البارز تيبور سكيثوفسكي كتاباً بعنوان «اقتصاد بلا بهجة» عبر فيه عن سخطه البالغ من الحال الذي وصل إليه علم الاقتصاد، خاصة فيما يتعلق بنظرية الاستهلاك محاولاً تقديم تفسير مقنع لعجز المجتمعات المتقدمة اقتصادياً عن زيادة رفاهية الفرد وسعادته رغم ضخامة ما تقدمه له من سلع وخدمات^(١)، ويقول آرثر

(١) نقلاً عن د. جلال أمين، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، مرجع سابق، ص ١٦٥، وانظر تحليلاً قيباً لهذه الوضعية ص ٥٢ وما بعدها، وانظر توضيحاً شافياً - رينيه دوبو، مرجع سابق.

لويس في كتابه الشهير «النمو الاقتصادي»: «إن من العبث الادعاء بأن مبرر التنمية أنها تجعل الناس أكثر سعادة، فالسعادة كما يعرف الجميع تتوقف على أكثر من مجرد زيادة الدخل، فهناك مثلاً الشعور بالاطمئنان على المستقبل، وهناك الحرية، وهناك نوع العلاقات الاجتماعية السائدة، وهناك مجرد الرضى بالنصيب، وكلها قد لا تتغير بزيادة الدخل»^(١)، ويقول أريك فروم عالم النفس الشهير: «يوماً بعد يوم يتزايد عدد الناس الذين أصبحوا مدركين أن إشباع كل ما يعين للناس من رغبات بغير قيود لا يوصل للحياة الطيبة، وليس هو السبيل للسعادة ولا حتى المتعة القصوى»^(٢) ويقول مايكل ابدجمان: «وقد لا يوجد أيضاً ارتباط بين الوفرة المادية والسعادة، فدخول أجدادنا لا تقترب من دخولنا اليوم، ولم يكن لديهم كذلك السلع والخدمات المتنوعة التي بين أيدينا، ومع ذلك فقد كانوا سعداء مثلنا أو أكثر سعادة»^(٣)، ويقول مصطفى شيحة: «ويجب أن يدرك الإنسان أن أمنياته لا يجب أن تتركز فقط في رفاهيته المادية، فالنواحي المعنوية والثقافية قد تتجاوز في أهميتها المتطلبات السلعية، وأن هذه المتطلبات هي وسيلة وليست غاية وأن التخلف لم يصبح حالة مادية بقدر ما هو حالة ذهنية، وأن الإنماء لم يعد مظهراً اقتصادياً خالصاً بقدر ما هو عملية تطوير وتغيير لسلوك الإنسان وعلاقاته الاجتماعية ولطريقة استخدامه لفكره وعقله لمواجهة متطلبات الحياة»^(٤).

وليس بصحيح على إطلاقه أنه كلما تقدم العامل الاقتصادي كان ذلك

(١) نقلاً عن: د. جلال أمين، تنمية أم تبعية، مرجع سابق، ص ٤٧.

(٢) مرجع سابق، ص ٢٠.

(٣) الاقتصاد الكلي، ترجمة د. محمد إبراهيم منصور، دار المريخ، الرياض، ١٩٨٨م، ص ٦٨.

(٤) الاقتصاد العام للرفاهية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ص ٢٦ وما بعدها.

كفياً بتقدم العوامل الأخرى غير الاقتصادية، بل إن التجارب المعاصرة تؤكد على غير ذلك في حالات كثيرة، حيث إن تقدم العامل الاقتصادي أدى إلى تهميش بل وتقزيم بقية المقومات، فقد صار العامل السياسي أشبه ما يكون بأداة أو ألعوبة في يده، وقد حل الاختلال بل الاغتراب النفسي محل الاستقرار والتوازن، وقد ضمّر وذبل العامل الاجتماعي، وهكذا كان تعظيم عامل واحد وإهمال بقية العوامل من أخطر الأمور على فكرة التقدم ذاتها. ويجب أن نعرف بأن هناك تحسناً قد طرأ على الرؤية المعاصرة، فأخذ يخف الوله تدريجياً بالعامل الاقتصادي وأخذت بقية العوامل تنال قدراً من الاهتمام على الأقل إن لم يكن لذاتها فلأن التقدم والرخاء الاقتصادي لا يتحقق غالباً في غيبتها، فوراؤه تقف المؤسسات المتعددة والمتمثلة في النظم القانونية والسياسية والقيم الثقافية وأنماط السلوك وقواعده. وقد أخذت بعض مراجع التنمية تغير هدف زيادة دخل الفرد إلى هدف طيب الحياة والذي يتركب من العديد من العناصر غير الاقتصادية. إضافة إلى العنصر الاقتصادي^(١). وهكذا تتحدد رؤية الماوردي لموقع التقدم الاقتصادي في منظومة مقومات التقدم، مختلفة في ذلك إلى حد كبير مع الاتجاه المعاصر الذي أخفق في تحديد الموقع الصحيح لهذا المقوم.

٦- أمل فسيح: يقول الماوردي: «وأما القاعدة السادسة فهي أمل فسيح يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل في دركه بحياة أربابه»^(٢).

(١) انظر:

M.P. Todaro, Economic development in the third world, Longman inc., New York: 1977, pp.61-64.

(٢) أدب الدنيا، ص ١٤٤.

ربما كانت هذه الزاوية من زوايا رؤية الماوردي للتقدم ذات إثارة خاصة متميزة، فمن المؤلف اعتبار الدين واعتبار السلطة واعتبار العدل واعتبار الأمن قواعد للتقدم وصلاح المجتمعات، أما اعتبار الأمل الفسيح قاعدة لذلك فهذا غير معهود في هذا المقام.

إن الماوردي يتعامل هنا بحصافة وذكاء مع المستقبل، فالتقدم ليس قضية حاضر فحسب، بل هو في المقام الأول قضية مستقبل، أو بعبارة أخرى هو قضية مستمرة متواصلة تضرب في بطون المستقبل البعيد، ومن المثير هنا أن الفكر الإنمائي المعاصر أخذ يضع ذلك في حسابه وينادى بالتنمية المتواصلة أو المستمرة أو المستدامة، والعالم اليوم كله ينظر للمستقبل ويخطط له على تفاوت فيما بينه في مدى النظر المستقبلي، فمنه من أمتد نظره لعشرات السنين ومنه من لا يتجاوز نظره عدة سنوات. ولا يكون شيء من ذلك دون وجود العامل النفسي المتطلع إلى المستقبل وما يعتره من تفاؤل وتشاؤم. إن توفر الأمل الممتد الفسيح في المستقبل مدعاة لإدخال فكرة الزمن في الحساب وما يترتب عليه من الإقبال على تخصيص معين للموارد بين الاستهلاك والادخار، وما يترتب على ذلك من مزيد من الاستثمارات، ولا سيما منها ما كانت طويلة الأجل.

إن الماوردي بذلك يعد رائداً لفكرة التفضيل الزمني وفكرة المستقبليات التي تتبارى فيها دول العالم، وهو بذلك يعد رائداً لفكرة رأس المال وإدخالها في صلب النشاط الاقتصادي، إذ يقول: «ولولا أن الثاني يرتفق - يستفيد - بما أنشأه الأول حتى يصير به مستغنياً؛ لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى وأرض الحرث، وفي ذلك من العوز وتعذر الإمكان ما لا خفاء به؛ ولذلك ما أرفق الله تعالى خلقه بشيء إرفاقه باتساع الآمال حتى تعمر به الدنيا

ويعم صلاحها وتنتقل بعمرانها قرناً بعد قرن، فيتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها. ويرمم الثالث ما أحدثه الثاني من شعنها؛ لتكون أحوالها على الإعصار ملتزمة، وأمورها على ممر الدهور منتظمة، ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه، ولا تعدى ضرورة وقته، ولكانت تنتقل الدنيا إلى من بعده خراباً لا يجد فيها بلغة - شيئاً مفيداً. ولا يدرك فيها حاجة، ثم تنتقل إلى من بعده بأسوأ من ذلك حالاً، حتى لا ينمى بها نبت ولا يمكن فيها لبث - بقاء^(١)، ويدعم كلامه بنصوص إسلامية منها «الأمل رحمة من الله لأمتي ولولاه لما غرس غارس شجراً ولا أرضعت أم ولدأ»^(٢).

ومما يستحق التنويه تمييز الماوردي بين الآمال والأمانى «وفرق بين الآمال والأمانى، إن الآمال ما تقيدت بالأسباب، والأمانى ما تجردت عنها»^(٣). وهو بذلك يباعد بين الأفراد والمجتمعات والأمانى الكاذبة وأحلام اليقظة وأوهام المستقبل، فالأمل مربوط بالأسباب والأعمال وبذل الجهود، والأمانى مجرد أمنيات وأحلام.

وفي عالمنا المعاصر لم تعد الآمال مجرد مشاعر نفسية فردية، بل هي طموحات قومية تتطلب المزيد من العمل القومي والجهد الجماعي المنظم، وبالتالي فهناك مسئولية المجتمع بكل فئاته ومؤسساته، وعلى رأسها مؤسسة الدولة في ترسيخ الإيمان بالمستقبل والعمل الجاد له لدى كل الأفراد، فالأمل في غد أفضل هو متطلب ضروري لبذل الجهد وللتخصيص الرشيد للموارد، وهو وليد جهود منظمة على المستوى الحكومي وعلى المستوى الشعبي.

(١) نفسه، ص ١٤٤.

(٢) نفسه، ص ١٤٥.

(٣) نفسه، ص ١٤٥.

هذه هي القواعد الست التي ذهب الماوردي إلى أنها تمثل ركائز التقدم وصلاح المجتمعات. ويبقى لنا في التعقيب عليها الإشارة إلى عدة نقاط:

أولاً: أن الماوردي بقدر ما كان يتمسك بالمثال والمعيار ويصوب النظر إليه بقدر ما كان يقف بقدم صلبة على أرض الواقع، وفي ذلك يقول: «فهذه القواعد الست التي تصلح بها أحوال الدنيا وتتنظم بها أمور جملتها، فإن كملت فيها كمل صلاحها، وبعيد أن يكون أمر الدنيا تاماً كاملاً، وأن يكون صلاحها عاماً شاملاً... وبحسب ما اختل من قواعدها يكون اختلالها»^(١).

وثانياً: مدى التفات الماوردي إلى ما بين هذه القواعد من صلوات وروابط وعلاقات، والواقع أنه في تناوله لكل قاعدة لم يفت عليه أن يشير إلى ما لها من علاقة بغيرها من القواعد، فكل منها يؤثر في الأخريات ويتأثر بها، مما يجعل من الضروري مراعاة خطط التقدم لكل هذه القواعد وعدم إغفال بعضها، ضماناً لإنجاز الأهداف المتوخاة. ولعل مما يثير الانتباه ما أوضحه الماوردي من تأثير القاعدة الاقتصادية بغيرها من القواعد، وخاصة قاعدتي العدل والأمن اللتين تتأثران بقوة بقاعدة السلطة وقاعدة الدين، ومن ثم بات العامل الاقتصادي دالة في العوامل الأخرى، وهذا ما يجعلنا نعيد النظر في أدبيات التقدم المعاصرة التي يغلب عليها جعل العامل الاقتصادي هو المؤثر في غيره، كما سبق أن أشرنا.

وثالثاً: قد يقال: لم أغفل الماوردي قاعدة مهمة لا تقل عن غيرها في إنجاز التقدم وهي القاعدة العلمية، وبالتالي تكون القواعد سبعة؟ إن ذلك، خاصة في ضوء الرؤية المعاصرة التي باتت تجعل للعلم مكاناً متقدماً وفسيحاً على رقعة قواعد التقدم ومرتكزاته، يعد مثلبة في رؤية الماوردي. وإجابة عن ذلك، حقاً لم

(١) نفسه، ص ١٤٥.

يجعل الماوردي القاعدة العلمية ضمن قواعد صلاح الدنيا وإحراز التقدم وتحقيق السعادة، لكن ذلك لا يحمل أية دلالة على إغفاله للعلم وإهماله له، ويكفي للدلالة على بالغ اهتمامه به أنه قبل أن يبدأ في الحديث عن هذه القواعد أفرد باباً كاملاً مستقلاً عن العلم والتعلم، مبرزاً أهميته وكيفية تحصيله، وقبله مباشرة أفرد باباً عن العقل، ومعنى ذلك أن الماوردي يعتبر العلم والتقدم العلمي أمراً مفروغاً منه من حيث أهميته بل وضرورته وكونه نقطة الانطلاق الأولى.



قواعد التقدم على المستوى الجزئي

بعد أن أنهى الماوردي حديثه عن قواعد التقدم على المستوى الجمعي أخذ في الحديث عن قواعد الصلاح والتقدم على المستوى الفردي، فبين أنها ثلاث قواعد، «وأما ما يصلح من حال الإنسان فيها فثلاثة أشياء، هي قواعد أمره، ونظام حاله، وهي نفس مطيعة إلى رشدها منهية عن غيرها، وألفة جامعة تنعطف القلوب عليها، ويندفع المكروه بها، ومادة كافية تسكن نفس الإنسان ويستقيم أوده بها»^(١).

ويمكن التعبير عن هذه القواعد بلغتنا المعاصرة بالتوازن النفسي والتوازن الاجتماعي والتوازن الاقتصادي، بمعنى أنه كي يقال عن الإنسان: إن حاله مرضية ووضعه صالح لا بد من توفر الجانب النفسي الجيد والجانب الاجتماعي السليم والجانب الاقتصادي الكافي، وقد قام الماوردي بتحليل وشرح الأبعاد والجوانب المختلفة لهذه القواعد الثلاث بنفس طويل وفكر جيد ومعرفة طيبة بالموضوع مستغرقاً في ذلك عشرات الصفحات^(٢)، ولن نستطيع هنا السير الطويل وراء الماوردي في طريقه وهو يتحدث عن هذه القواعد، لأن ذلك خارج عن المقصود الرئيسي للبحث الذي يدور حوله، ويكفي هنا التعرض الإجمالي لما تناوله من أبعاد حيال هذه القواعد.

١- نفس مطيعة: يقول الماوردي: «أما القاعدة الأولى التي هي نفس مطيعة، فلأنها إذا أطاعته ملكها وإن عصته ملكته ولم يملكها، ومن لم يملك نفسه فهو بأن لا يملك غيرها أخرى، ومن عصته نفسه كان بمعصية غيرها أولى.. وطاعة

(١) نفسه، ص ١٤٦.

(٢) نفسه، ص ١٤٦ - ٢٢٨.

النفس تكون من وجهين: أحدهما نصح والثاني انقياد، فأما النصح فهو أن ينظر إلى الأمور بحقائقها فيرى الرشد رشداً ويستحسنه، ويرى الغيّ غيًّا ويستقبّحه. وهذا يكون من صدق النفس إذا سلمت من دواعي الهوى؛ ولذلك قيل: من تفكر أبصر. وأما الانقياد فهو أن تسرع إلى الرشد إذا أمرها وتنتهي عن الغي إذا زجرها...»^(١).

إن الماوردي هنا يؤكد على ضرورة أن تكون النفس مطيعة. وفرق شاسع بين أن تكون النفس مطيعة وأن تكون النفس مطاعة، كما هو المشاهد كثيراً اليوم، وكثيراً ما نميز بين إنسان مالك لزام نفسه وإنسان تملكته نفسه، ويعد الأول في صفوف الأسوياء العقلاء، ويعد الثاني في عداد الجانحين، ويبين الماوردي مقصوده بكون النفس مطيعة، إنها الرؤية الرشيدة للأمر التي تحسن الحسن وتقبح القبيح ثم هي بعد ذلك السلوك الصحيح المتوائم وهذه الرؤية. وهكذا فإن الماوردي بذلك ينبه على أهمية وضرورة توفير الشخصية السوية لدى الفرد كركيزة أساسية من ركائز صلاحه وسعادته وتقدمه، ومن ثم صلاح وتقدم المجتمع.

٢- ألفة جامعة: هنا يتحدث الماوردي بلغة عالم الاجتماع الخبير بقضايا ومشكلات الجماعات. فيبين أهمية الترابط الاجتماعي القائم على توفر علاقات اجتماعية طيبة بين الأفراد، ويوضح محددات هذه العلاقات وكيف تعمل على توفير المحبة والمودة والوثام الاجتماعي، ومعنى ذلك أنه طبقاً لرؤية الماوردي، أيّاً كان الوضع الاقتصادي للفرد فإنه دون توفر الوضع الاجتماعي الجيد فإن صلاح الفرد لا يكون، وإن كان فلا يكتمل. والعالم اليوم يشهد العديد من

(١) نفسه، ص ١٤٦.

الحالات التي تؤكد على صحة ما سبق أن قال به، فكم من أفراد ومجتمعات تعيش حياة الوفرة الاقتصادية، لكنها بعيدة تماماً عن السعادة وطيب الحياة، لأنها تفتقد الجو الاجتماعي والعلاقات الحميمة بين الأفراد، وقُلَّ من التفت إلى هذا الجانب من كُتَّاب التنمية المعاصرين، وأشار إلى ما له من أهمية لا تقل عن الأهمية الاقتصادية وكل ما انصرف إليه الفكر الإنمائي في مجمله هو تشریح سلبيات الجوانب الاجتماعية في إنجاز التنمية الاقتصادية. وقد ركز الماوردي على محددات هذا الترابط الاجتماعي الضروري لصلاح أمور الأفراد، مشيراً في ذلك إلى جوانب روحية وجوانب اقتصادية مادية، وجوانب نفسية.

٣. مادة كافية: يقول الماوردي، «فأما القاعدة الثالثة فهي المادة الكافية؛ لأنه حاجة لازمة لا يعرى منها بشر.. فإذا عدم المادة التي هي قوام نفسه لم تدم له حياة ولم تستقم له دنياً، وإذا تعذر شيء منها عليه لحقه من الوهن في نفسه والاختلال في دنياه بقدر ما تعذر من المادة عليه؛ لأن الشيء القائم بغيره يكمل بكماله ويختل باختلاله»^(١).

والماوردي بذلك يلتفت إلى المقوم الاقتصادي معطياً له حقه واضعاً إياه موضع الصحيح في منظمة مقومات التقدم والصلاح على المستوى الفردي. ومعنى ذلك ضرورة التفات خطط التقدم اليوم إلى توفير مستوى المعيشة اللائق لكل فرد في المجتمع وعدم الانخداع بفكرة متوسط دخل الفرد. هذه هي بإيجاز شديد رؤية الماوردي للتقدم على المستوى الكلي وعلى المستوى الجزئي.

والدرس المستفاد هنا: أنه على المفكرين من جانب وعلى المسئولين

(١) نفسه، ص ٢٠٩.

والقائمين على الأمر من جانب آخر والذين يكثرون من الحديث عن نشدان التقدم والسهر على مصالح المجتمع والأفراد ألا يعيشوا في وهم العموميات والشعارات الفضفاضة التي لا مضمون لها، بل عليهم أن يتعاملوا مع عناصر وآليات محددة واضحة تحقق للناس كل الناس حالة الحياة الطيبة، القائمة على قيم وأنماط سلوكية عاقلة رشيدة تقدم لكل فرد من العلم والثقافة ما يجعله إنساناً رشيداً سوياً مالكاً لنفسه وليس عبداً لها، والقائمة على وئام اجتماعي يظلل المجتمع بكل فئاته وأفراده، بحيث لا يعيش الأفراد وكأنهم في معركة طاحنة، كلٌّ فيها يبغى الانتصار على غيره ولا يرى إلا نفسه. والقائمة على توفير المستوى المعيشي الذي يشبع للفرد حاجاته الحقيقية بالمستوى اللائق، ويباعد بينه وبين مذلة العوز والحاجة وما تولده من شرور ومآس على المستوى الفردي وعلى المستوى الجمعي، إنه بذلك يقدم معياراً جيداً للتقدم يتألف من عدة عناصر؛ العنصر النفسي والعنصر الاجتماعي والعنصر الاقتصادي. وعلى المجتمع أن يتعرف على وضعه تقدماً وتخلفاً بالنظر إلى المقياس الصحيح المرتكز على عدة عناصر كلية تكون فيما بينها معياراً كلياً للتقدم والتخلف، فهناك العنصر الديني، وهناك عنصر العدل، وهناك عنصر الأمن، وهناك عنصر السياسة، وهناك عنصر الاقتصاد، وهناك عنصر الطموح والنظر الجاد للمستقبل.

وبدراسة العديد من أعمال المفكرين المعاصرين الجادين حيال عملية التقدم من اقتصاديين واجتماعيين ونفسانيين وغيرهم نجدها لا تتعارض مع ما سبق أن طرحه الماوردي من حيث المبدأ، وإن تمايزت في بعض التفاصيل والأبعاد، لكنها تظل في أحسن حالاتها نموذجاً احتجاجياً، وليست نموذجاً

سائداً، ومهمتنا أن نسهم بكل قوة في جعلها النموذج السائد؛ لما تتسم به من صحة وصواب.

إدارة التقدم بين الدولة والأفراد

إن قضية التقدم لها العديد من الجوانب ذات الأهمية، ولئن كان جانب الأسس والمرتكزات والقواعد يحتل قدراً كبيراً من الأهمية فإن جانب إدارة هذا التقدم والقيام عليه لا يقل أهمية في تحقيقه عن الجانب الأول. القارئ المدقق لفكر الماوردي في هذا الصدد يستطيع أن يتعرف على رؤيته حيال الجانب الثاني المتمثل في إدارة التقدم ومدى مسئولية الدولة أو الأفراد عنه، ولا يخطئ الناظر المدقق ما تقوم عليه الرؤية هنا من الإدارة والمسئولية والإشراف والقيام المتكامل بين الحكومة أو الدولة وبين الأفراد ممثلين فيما يعرف اليوم بالسوق أو القطاع الخاص وبمؤسسات وهيئات المجتمع المدني. ذلك أن هذه الركائز والمقومات التي ذكرها، سواء على المستوى العام أو على المستوى الخاص، تتطلب في جانب منها الدولة، وتتطلب في جانب آخر المؤسسات الاجتماعية بالمفهوم الشامل الواسع، وتتطلب السوق أو قطاع الأعمال.

وأى تهميش أو غياب لبعض هذه العناصر ينعكس في تعثر وجود التقدم. فقد وجدنا الماوردي يجعل السلطة إحدى القواعد والركائز، ومعنى ذلك أن وجودها في عملية التقدم أمر لا مفر منه، وقد حدد لها الكثير من معالم دورها في هذه العملية، فعليها حماية الدين والقيم والمعتقدات وعليها توفير العدل والأمن، وعليها توفير الفرص أمام القطاع الخاص لممارسة نشاطه الاقتصادي بكفاءة وعليها توفير كل ما من شأنه تحقيق اقتصاد كلي جيد سواء فيما يتعلق بالجانب المالي أو الجانب النقدي أو الجانب التجاري أو غير ذلك، وعليها حماية

البيئة من التدهور، وعليها مراقبة ومتابعة وتقويم القطاع الخاص وهو يمارس نشاطه الإنتاجي في مجال السلع والخدمات، وليس لها مزاحمته في ذلك ومشاركته في مباشرة الأنشطة الاقتصادية الفعلية؛ فتتاجر معه وتزرع معه وتصنع معه، اللهم إلا فيما يتعلق بالملكات العامة التي قد يكون من المصلحة قيام الدولة نفسها باستثمارها واستغلالها.

ولو أخذنا في التتبع الدقيق لما قدمه الماوردي حيال ذلك لضاق الوقت، وقد يكون كافياً أن نعرض بإيجاز لبعض هذه الجوانب مع الإحالة إلى مواضعها في مؤلفاته للمزيد من الإفادة.

١- الأمن، اعتبر الماوردي أن الأمن هو بالتعبير المعاصر سلعة عامة، على الدولة توفيرها، وقد برز ذلك في ثنايا عديدة من حديثه، فعند تناوله للزراعة ألزم الدولة بتوفير الأمن الشامل للمزارعين وبذلك يتفرغون للأعمال الزراعية فتنهض الزراعة وتنهض بنهضتها القطاعات الأخرى، ويعتبر ذلك حقاً من حقوق المزارعين على الدولة «والحق الثاني عليه أن يحميهم من تخطف الأيدي لهم ويكف الأذى عنهم، فإنهم مطامع أولي السلطة ومأكلة ذوى القوة، ليأمنوا في مزارعهم ولا يتشاغلوا بالذب- الدفاع- عن أنفسهم، ولا يكون لهم غير الزراعة عملاً، لأن لكل صنعة أهلاً، فيستكثروا من العمارة ويتسعوا في الزراعة فيكونوا عوناً وعواناً لمن عداهم»^(١).

وعند حديثه عما يلزم الملوك في حق الاسترعاء ذكر الأمن «وليهتم الملك كل الاهتمام بأمن السبل والمسالك...»^(٢).

(١) نفسه، ص ١٥٩.

(٢) تسهيل النظر، ص ٢٥٨.

٢- توفير السياسة المالية الرشيدة. ركز الماوردي بقوة على أهمية ترشيد الإيرادات العامة، وحذر من التعنت في فرض المزيد من الضرائب والرسوم، كما حذر من عدم رشد النفقات العامة، مشيراً إلى بعض آثاره السلبية، ومما يحمده ما شدد عليه من سياسة جيدة للموازنة العامة وضرورة الابتعاد كلما كان ذلك ممكناً عما يعرف بعجز الموازنة، وكفى الماوردي في هذا الصدد أن جعل للدولة إدارة القطاع المالي بالشكل الذي يكفل تحقيق صلاح المجتمع وتقدمه، ويراعي متطلبات الأنشطة الاستشارية الخاصة ولاسيما ما يتعلق بالتجارة^(١).

٣- توفير سياسة نقدية سليمة، تجدر الإشارة إلى أن الماوردي قد عنى بقضية النقود وسياستها عناية تتمشى وأهميتها في صلاح أحوال المجتمعات وفسادها «وليعلم الملك أن من الأمور التي يعم نفعها إذا صلحت ويعم ضررها إذا فسدت أمر النقود... وإن كان النقد سليماً من غش ومأموناً من تغيير صار هو المال المدخور، فدارت به المعاملات نقداً ونساء، فعم النفع وتم الصلاح»^(٢).

ويواصل حديثه موضحاً بعض أبعاد السياسات النقدية السيئة وما تجلبه من مضار اقتصادية على عكس السياسات النقدية الجيدة، والمعروف أن الفكر الاقتصادي المعاصر المستنير يشدد على أهمية قيام الدولة بوضع سياسات نقدية رشيدة.

٤- منع قيام القطاع الخاص بأية ممارسات تلحق الضرر بالمجتمع، ومعنى ذلك أنه إذا كان من حق القطاع الخاص على الدولة أن تدعمه وترعاه وتسانده

(١) التسهيل، ص ١٧٠، وما بعدها، وكذلك، ص ١٦٥، ١٦٦، وص ٢٢٥، ٢٢٦، الحاوي الكبير، ج ١٨، ص ٣٩٤، وما بعدها.
(٢) تسهيل النظر، ص ٢٥٤، وما بعدها.

في قيامه بأعماله وممارسته لنشاطه بكفاءة كما قال الماوردي: «وعليك لهم ثلاثة حقوق: أحدها أن تعينهم على صلاح معاشهم ووفور مكاسبهم لتتوفر بهم موادك وتعمر بهم بلادك»^(١) فإن من حق الدولة عليه، بل من مسؤولياتها نحوه أن تحمله على الجادة في ممارساته، مباحدة بينه وبين أى انحراف يلحق الضرر بالمجتمع، وفي ذلك يقول الماوردي: «ومما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الأسواق ثلاثة أصناف، منهم من يراعي عمله في الوفور والتقصير، ومنهم من يراعي حاله في الأمانة والخيانة، ومنهم من يراعي عمله في الجودة والرداءة، فأما من يراعي عمله في الوفور والتقصير فكالطبيب والمعلمين؛ لأن للطبيب إقداماً على النفوس يفضى التقصير فيه إلى تلف أو سقم، وللمعلمين طرائق في التعليم قد ينشأ عليها الصغار يكون نقلهم عنها بعد الكبر عسيراً، فيقر منهم من توفر علمه وحسنت طريقته، ويمنع من قصر وأساء من التصدي لما تفسد به النفوس وتخبث به الآداب، وأما من يراعي حاله في الأمانة والخيانة فمثل الصاغة والحاكة والقصابين والصباعين؛ لأنهم ربما هربوا بأموال الناس، فيراعي أهل الثقة والأمانة منهم فيقرهم ويبعد من ظهرت خيانتته، ويشهر أمره لئلا يغتر به من لا يعرفه، وأما من يراعي عمله في الجوده والرداءة فكل من يفسد في عمله ويقدم الرديء منه...»^(٢) ويواصل قائلاً: «وينظر والى الحسبة في مقاعد الأسواق، فيقر منها ما لا ضرر فيه على المارة ويمنع ما استضرروا به، وإذا بنى قوم في طريق سابل - عام - منع منه المحتسب وإن اتسع الطرق... ويمنع من التكسب بالكهانة واللهو، ويؤدب عليه الآخذ والمعطى...»^(٣).

(١) قوانين الوزارة، ص ٨٢.

(٢) الأحكام السلطانية، ص ٢٥٥ وما بعدها.

(٣) نفسه، ص ٢٥٨.

وبهذا نلاحظ الاختلاف الكبير بين ما ينادى به الماوردي طبقاً لتعاليم الإسلام وما يشيع اليوم من المنادات برفع يد الدولة تماماً عن الأمور الاقتصادية وترك المسألة للقطاع الخاص دونما ضوابط وقيود، وفي ذلك ما فيه من الأضرار البالغة على المجتمع، وعلينا في قراءتنا لرؤية الماوردي بخصوص علاقة الدولة بالقطاع الخاص وما قدمه في ذلك من أمثلة وتوضيحات أن نركز على جوهر القضية ولا نقف كثيراً عند طبيعة الأمثلة التي تناولها، فهذه خاضعة لظروف كل عصر، والمهم التأكيد على وجود دور رئيسي للدولة حيال ممارسات القطاع الخاص من حيث مراقبته وتقويمه وحمله على الجادة عند انحرافه.

٥- توفير البنية الأساسية اللازمة لصالح المجتمع وتقديمه، وقد ضرب الماوردي العديد من الأمثلة والتي منها مرفق المياه للحضر وللريف^(١) وكذلك مرفق الطرق^(٢) وقد فصل القول في مسئولية تمويل هذه المرافق، فهي في الأصل مسئولية بيت المال فإن عجزت مصادر الإيرادات الشرعية المقررة فليظنر في هذه المرافق فإن كانت ضرورية للجماعة لا يمكن الاستغناء عنها فتمول من خلال ضرائب من ذوي المقدرة، وإن لم تكن ضرورية فيدعى أهل المقدرة إلى القيام بذلك، كل حسب قدرته وما يرغب في الإسهام به، وذلك من قبيل

(١) تسهيل النظر، ص ١٦٤، حيث يقول: ثم على منشئ المصر في حقوق ساكنيه ثمانية شروط أحدها، أن يسوق إليه ماء السارية إن بعدت أطرافه، في أنهار جارية أو حياض سائلة؛ ليسهل الوقوف إليه من غير تعسف، كما يقول في عبارة الريف: يلزم مدير الملك فيها ثلاثة حقوق: أحدها، القيام بمصالح المياه التي هو عليها أقدر ولها أقهر، حتى تدر فلا تنقطع وتعم فلا تمتنع، ويشترك فيها القريب والبعيد، ويستوى في الانتفاع بها القوى والضعيف، فإن أهملت حتى قلت، وتغالب الناس عليها بسطوة وقوة اختل نظامها وفسد التثامها واستبد فيها من استطال وتحكم في الأموال والأقوات... نفس المصدر، ص ١٥٩.

(٢) تسهيل النظر، ص ١٦٤.

المشاركة التطوعية من الجماعة في إقامة هذا المرفق والمشروع دون جبر وإلزام. وقد استخدم هذا الأسلوب الأخير في كثير من الحالات المعاصرة وأثبت كفاءته، وفي توضيح هذا الأسلوب يقول الماوردي: «كلف جماعتهم ما تسمح به نفوسهم، ولم يجوز أن يأخذ كل واحد منهم في عينه أن يلتزم جبراً ما لا تسمح به نفسه من قليل ولا كثير، ويقول ليخرج كل واحد منكم ما سهل عليه وطاب نفساً به ومن أعوزه المال أعان بالعمل...»^(١).

وكذلك من الأمثلة ذات الأهمية ما يتعلق بتوفير احتياجات المجتمع من العلم والتقنية، فقد حرص على أن يضمن المقومات الرئيسية لإقامة أى تجمع عمراني والتي على الدولة توفيرها «أن ينقل إليه من أعمال أهل العلوم والصنائع ما يحتاج أهله إليه، حتى يكتفوا بهم ويستغنوا عن غيرهم»^(٢)، والمعروف أن ما يعرف بالبنية الأساسية قد يختلف في مفرداته وبنوده من عصر لعصر، والمهم أنه طبقاً لدلالات ما قدمه الماوردي فإن على الدولة مهمة رئيسية في ذلك حتى وإن شاركها في ذلك القطاع الخاص، أما أن ترفع الدولة يدها عن كل مفردات البنية الأساسية على أمل أن يقوم بها الأفراد أو القطاع الخاص فهذا مرفوض في رؤية الماوردي، وهو مرفوض في المنهج الإسلامي، ثم هو مرفوض في الفكر الوضعي السليم.

٦- ليس من حق الدولة ممارسة النشاط الاقتصادي الفعلي من زراعة أو صناعة أو تجارة فهذا دور القطاع الخاص وحقه الذي لا يصح من الدولة العدوان عليه، وفي ذلك يقول الماوردي: [والقسم الرابع تنفيذ أمور الرعايا على

(١) الأحكام السلطانية، ص ٢٤٥ وما بعدها.

(٢) تسهيل النظر، ص ١٦٤.

ما ألفوه من عادات ومعاملات واختلفوا فيها حتى اختلفوا بها؛ لأن الناس مجبولون على الحاجة إلى أنواع لا يقدر الواحد أن يقوم بجميعها، فخولف بين همهم لينفرد كل قوم بنوع منها فأتلفوا بها، فيقوم الزراع بمزارعهم، ويتشاغل الصناع بصنائعهم، ويتوفر التجار على متاجرهم... وعليه في تنفيذها لهم حقان: أحدهما ألا يعارض صنفاً منهم في مطلبه. والثاني ألا يشاركه في مكسبه، وربما كان للسلطان رأى في الاستثثار من أحد الأصناف فيتمثل إليه من لم يألفه فيختل النظام بهم فيما نقلوا إليه، لأن تمييزهم بإلهام الطباع أعدل في ائتلافهم من التصنع لها، وربما ضمن السلطان عليهم بمكاسبهم، فتعرض لها أو شاركهم فيها؛ فاتجر مع التجار وزرع مع الزراع، وهذا وهن في حقوق السياسة وقدر في شروط الرياسة من وجهين: أحدهما، أنه إذا تعرض لأمر قصرت فيه يد من عداه، فإن تورك عليه لم ينهض به، وإن شورك فيه ضاق على أهله، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «ما عدل وال اتجر في رعيته». والثاني، إن الملوك أشرف الناس منصباً، فخصوا بمواد السلطنة؛ لأنها أشرف المواد مكسباً، فإن زاحموا العامة في إدراك مكاسبهم أو هنوا الرعايا ودنسوا الممالك، فاختلف نظامها وأعتل مرامها، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا اتجر الراعي هلكت الرعية»^(١).

هذه الفقرة الطويلة تتناول قضايا اقتصادية على درجة كبيرة من الأهمية، فهي تتناول قضية التخصص وتقسيم العمل وضوابطه ومعاييرها وضرورة احترام الدولة له وإلا شاع الفساد وتدهورت الأوضاع، وهي تتناول عدم مزاحمة الدول للقطاع الخاص في الأنشطة الإنتاجية وعدم استثثارها ببعضها من باب أولى، لأنها من جهة عاجزة عن القيام بذلك على الوجه الكفء ومن جهة

(١) قوانين الوزارة، ص ٦٧، ٦٨.

أخرى فإن ذلك يخل بمبدأ التكافؤ بين المنتجين، فهي أقوى بحسب ما لها من نفوذ وسلطة. وفي النهاية فإن ذلك كله مدعاة للفساد الحكومي وما يجلبه من اختلال وتدهور للأوضاع. وليس معنى ذلك إنكار وجود مشروعات اقتصادية بالكلية، فهناك مجال لإمكانية ظهورها، لكنه لا يتعدى نطاق الملكية العامة، فالمعروف أن الإسلام أقر الملكية العامة في بعض الأموال كما أقر الملكية الخاصة، وبعض هذه الأموال قد تتطلب تثيراً واستغلالاً حتى لا تظل معطلة، وعند ذلك على الدولة أن تفاضل طبقاً لمعيار المصلحة العامة بين قيامها بنفسها باستغلالها من خلال ما يعرف الآن بالمشروعات الاقتصادية العامة وبين أن تدفعها للأفراد «القطاع الخاص» لاستغلالها من خلال ضوابط معينة وبأساليب محددة، وفي ذلك يقول الماوردي: «والسلطان فيه بالخيار على وجه النظر في الأصلح بين أن يستغله لبيت المال - قطاع عام - كما فعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأرض الصوافي وبين أن يتخير له من ذوي المكنة - المقدرة - والعمل من يقوم بعمارة رقبته - أصله - بخراج - أجر - يوضع عليه مقدر بوفور الاستغلال ونقصه، كما فعل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ..».

تأمل قول الماوردي: إن على الحاكم أن يتخير أسلوب الاستغلال الأمثل، إذن المسألة محكومة بمعيار الكفاءة وليست مجرد هوى ورغبة في هذا الاتجاه أو ذلك.

والمقصود النهائي من ذلك أن الفكر الإسلامي من خلال رؤية الماوردي لا يجبذ قيام الدولة بممارسة النشاط الاقتصادي في مجالاته المختلفة، فذلك هو عمل القطاع الخاص، وهو أقدر عليه من الدولة، ثم إنه لا يجبذ حتى مشاركة الدولة للقطاع الخاص في ذلك لاعتبارات عديدة يؤمن بها اليوم الفكر

الاقتصادي المستنير، والذي لا يجرى وراء مجرد رغبات وشهوات، وإنما يستهدف حقاً تحقيق التقدم الحقيقي للمجتمع. ونعيد التذكير والتأكيد على أنه لا علاقة بين الدور الاقتصادي للدولة وبين أن تمارس بنفسها الأنشطة الإنتاجية من زراعة وصناعة وتجارة. فإذا كان الأول مفروغ من أهميته والاعتراف به فإن الثاني يتوقف على الظروف والملابسات المحيطة^(١).

ومن أهم ما يلاحظ، بل يؤخذ على الماوردي، أنه مع تشديده على قيام الدولة بالعديد من المهام لم يتناول بما فيه الكفاية قضية الفقر أو ما يمكن التعبير عنه بالوظيفة أو الدور الاجتماعي للدولة. والمعروف أن هذا الدور يحتل أهمية كبيرة لدى الإسلام وكذلك الفكر المعاصر المستنير. وقد يجاب عن الماوردي بأنه لم يشدد على ذلك صراحة؛ لأنه اعتبره ضمن مسؤولية الدولة عن العدل وعن الأمن، أو لأنه تحدث طويلاً عن أهمية التكافل الاجتماعي بين الأفراد عندما تناول ضرورة توفر الغنى للفرد، وبذلك يتمكن من رعاية غيره ومعاونته. وأياً كان الاعتذار فهو غير كاف عن إهماله لهذه المسألة ذات الأهمية الكبيرة، والتي لا يكفي لها مجرد كلمات قلائل قالها بعجالة مثل قوله في معرض حديثه عن رعاية الملك للعلماء «وعليه أن يراعى أهل الحاجة منهم بالبر والمعونة»^(٢).

(١) لمزيد من المعرفة يراجع د. شوقي دنيا، دور الدولة في التنمية من المنظور الإسلامي، ندوة التنمية من المنور الإسلامي، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان في الفترة من ٩ إلى ١٢ يوليه ١٩٩١م، وقد قام المجمع بنشرها في عام ١٩٩٤م.
(٢) تسهيل النظر، ص ٢٧٨.

وقوله «ويتعهد حال الفقير من الرعية بالبر والصدقة»^(١) مع أننا كنا نتوقع أن يجعل ذلك إحدى مهام الدولة التي كرر القول فيها في أكثر من مؤلف من مؤلفاته. وقد بذه في ذلك عالم معاصر هو الإمام الجويني حيث شدّد كأقوى ما يكون التشديد على المسؤولية الاجتماعية للدولة حيال الفقراء. وذهب في ذلك إلى تسويغ فرض الضرائب من أجل تمويل احتياجاتهم^(٢).



(١) نفسه، ص ٢٦٦.

(٢) لمعرفة موسعة يراجع «الغياثي» نشر الشئون الدينية بدولة قطر.

خاتمة:

في ختام هذه الدراسة التي لم تستوعب كل ما قدمه الماوردي من فكر حيال قضية التقدم بشكل عام وقضية التقدم الاقتصادي بشكل خاص وما يتطلبه من إصلاحات إدارية وسياسية واجتماعية واقتصادية حيث كان هدفها ومقصودها هو فقط التعرف على رؤية الماوردي حيال أسس التقدم ومرتكزاته، وحيال إدارته ودور كل من الحكومة والأفراد في ذلك.

ومن خلال ما تناولنا من فكره يمكن الخلوص إلى النتائج التالية:

١- بما أن فكر الماوردي يعد نموذجاً وعينة للفكر الإسلامي، من حيث إن الماوردي من أئمة الإسلام المعدودين، ومن حيث إن ما قدمه لنا من فكر متسق تماماً، بل هو في الحقيقة منبثق من الإسلام، فالنصوص الإسلامية القرآنية والنبوية تؤكد على ما قال به الماوردي سواء من حيث موقع الدنيا في حياة الإنسان وضرورة التعامل الفعال معها أو من حيث حرص الإسلام في كل هديه على تحقيق صلاح الدنيا وارتقاء حياة المجتمعات والأفراد، أو من حيث مرتكزات وقواعد الصلاح والتقدم، فالنصوص الإسلامية في مجال العامل السياسي وفي مجال قاعدة الأمن وقاعدة العدل وكذلك قاعدة الاقتصاد والنظر للمستقبل والعمل له والحرص على تكوين العامل النفسي الصحيح والعامل الاجتماعي السليم، هي أكثر من أن تحصى. والماوردي استطاع بفكره ونظره في هذه النصوص أن يتوصل إلى ما توصل إليه من قواعد الصلاح على المستوى الجمعي وعلى المستوى الفردي.

وحيث إن الأمر كذلك فإنه يمكن القول إن للإسلام وللفكر الإسلامي رؤيته المتميزة حيال مرتكزات التقدم وقواعده تتفوق على النظرة المعاصرة بشمولها وتوازنها بل وواقعيتها.

ومن ثم فإن النظر فيما لدينا والتأمل فيه والاستفادة به يحقق لأفكارنا الكثير من الجودة العلمية لما يضيفه من عناصر ضرورية، سواء على مستوى المرتكزات أو على مستوى طبيعة الهدف والغاية، كما أنه يحقق لممارساتنا العملية الكثير من الكفاءة والترشيد.

٢. يذهب الفكر الإسلامي من خلال ما قدمه الماوردي إلى أن إدارة التقدم مسئولية كل من الدولة والأفراد على السواء، وأن أى تغيير لأى من الطرفين في عملية التقدم هو موقف غريب على هذا الفكر. ومما تجدر الإشارة إليه أن الفكر الإسلامي اعتنق محورية ومركزية دور الدولة في عملية التقدم في ظل غيبة ما يعرف بالقطاع العام أو على الأقل تحجيمه إلى حد كبير.

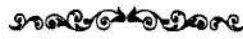
وهذا ما أخذ يلح عليه اليوم الفكر المعاصر بعد طول تحبط ومعاناة.

٣. لو أخذنا بدلالات ومضامين رؤية الماوردي للتقدم لكان علينا إحداث تغيير كبير في منهجية فرع التنمية الاقتصادية كما يدرس اليوم في الجامعات في كليات الاقتصاد والتجارة؛ حيث تدرس المادة تحت عنوان «التنمية الاقتصادية» عادة ويقوم بتدريسها اقتصاديون، ومعنى ذلك أننا في مجال اقتصادي محض، وبرغم ذلك نجد ضمن مباحث هذه المادة ما يشير إلى تطورها من تنمية اقتصادية محضة إلى تنمية اقتصادية واجتماعية إلى تنمية شاملة إلى تنمية متواصلة مستمرة، كل ذلك تطويراً وتحسيناً وتصحيحاً للمسار، حيث لم تعد النظرة المعاصرة للتنمية على أنها مجرد عمل اقتصادي بل هي عمل اقتصادي واجتماعي، ثم هي عمل شامل يحيط بكل الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية... الخ.

وهذا التطور هو تطور إيجابي من هذه الزاوية، لكنه سلبي من زاوية

أخرى، وهي أنه قد جرى تحت عباءة مصطلح «التنمية» وليس تحت مصطلح آخر مثل مصطلح «التقدم» أو «الإصلاح» مثلاً، مع أن مصطلح التنمية هو في أصله وجوهره مصطلح كمي لا يتواءم والعديد من الجوانب الثقافية والاجتماعية وغيرها، مما هو بعيد بطبيعته عن الطابع المادي أو الكمي أو الاقتصادي، ومعنى ذلك أن المظروف أكبر بكثير من الظرف، ثم إن الذي يقوم بتدريسه هم الاقتصاديون وفي ذلك ما فيه من التناقض والتضارب، إذ كيف لهم أن يدرسوا الجوانب السياسية والجوانب الاجتماعية والجوانب الثقافية.. الخ، وقد يكون من بين المخارج من ذلك العودة إلى مصطلح «التنمية الاقتصادية» وتحديد موضوعات الدراسة بما يتواءم وهذا المصطلح بحيث لا تخرج عن الموضوعات الاقتصادية دون التعرض للموضوعات الأخرى مع ضرورة التمهيد لذلك بالتأكيد الحاسم على أن التنمية الاقتصادية ليست هي بمفردها، تنمية المجتمع، أو بعبارة أخرى تقدم المجتمع، وإنما هي مجرد عنصر أو ركيزة من ركائز التقدم والنهضة، وهناك ركائز أخرى لا تقل أهمية تتعامل مع المجالات الحياتية الأخرى وتتولاها مواد دراسية في الأقسام العلمية الأخرى مثل الاجتماع والسياسة والدين وعلم النفس.. الخ.

وحبذا لو وجدت مادة تحت عنوان أو مصطلح «التقدم» أو «النهضة» تتعامل مع قضية التقدم بالمفهوم الواسع والحقيقي لها من حيث مضمونها ومن حيث مرتكزاتها ومن حيث أهدافها، ولتكن مادة عامة على جميع الطلبة، وتكون بمثابة تمهيد ضروري أو متطلب سابق لما يدرس بعد ذلك تحت العناوين المتخصصة مثل التنمية الاقتصادية، والتنمية الاجتماعية... الخ.



من عناصر الفكر الليبرالي عند الماوردي^(*)

قصة هذه الورقة:

يشير عنوان هذه الورقة الكثير من الخواطر والتساؤلات لدي القارئ، ومن ثم لزم التنبيه إلى السياق والملابسات التي نشرت هذه الورقة في ظلها. طرح عليّ صديق وزميل هو الدكتور صلاح زين الدين - أستاذ الاقتصاد بجامعة طنطا فكرة مؤداها قيام مجموعة من الأساتذة بتأليف كتيب يضم أفكاراً لبعض علماء المسلمين تحمل في طياتها ما يمكن اعتباره عناصر أساسية في الفكر الليبرالي في صورته الأولى. وبعد أن تناقشنا طويلاً حول الدافع إلى مثل هذا العمل والغاية المرجوة منه، وبعد أن تأكدنا من سلامة الدافع وصحة الباعث ونبيل الغاية من كون الحضارات البشرية غير متعادية والثقافات الإنسانية غير متصادمة، عكس ما نادى به أخيراً بعض المفكرين في الغرب، وأن الطابع العام لعلاقات تلك الحضارات والثقافات هو التسامح والتعايش والتعاون مع التسليم بما قد يكون بينها من خلافات قد تكون جذرية، بيد أن الخلاف لا يعنى العدا والتصادم والإقصاء والإزاحة. ثم إن الحضارات والثقافات غير الإسلامية وإن كان لها موقف من الدين فإنها في معظمها لا تنفى الدين بالكلية، لكنها، ولأسباب تاريخية قد تكون مفهومة، تحيده عن شئون الحياة قاصرة إياه على علاقة الإنسان بالله، أما غير ذلك من شئون الحياة فيسيرها الإنسان من خلال عقله وحواسه فقط. وبالطبع فإن الثقافة الإسلامية لا تذهب هذا المذهب، وما ذلك إلا لكون الدين الإسلامي لم يصادم أى مبدأ يقره العقل الرشيد والفطرة السوية، ولم يحجر

(*) نشرت هذه الورقة ضمن كتيب بعنوان «أفكار ليبرالية عربية - دراسات ونصوص مختارة» تحرير د. صلاح زين الدين. من قبل مؤسسة فريدريش ناومان، القاهرة: ٢٠٠٥م.

على العقل البشري في أن يرتاد ما يمكنه ارتياده من المجالات والآفاق، وأن الإسلام ما جاء ليزيح العقل البشري ويحل محله، بل جاء مدعماً مؤازراً مرشداً. فإذا كانت الأديان الأخرى قد فهمت وطبقت على غير هذا النحو فذلك شأنها وشأن أتباعها، وإذا كنا لا نعارضهم في ذلك فعليهم ألا يعارضونا فيما تمليه علينا ثقافتنا. وهنا يجب أن تكون الكلمة العليا الحاكمة للعلاقات هي التسامح والتعارف والتعايش والسلام، بل والتناصح والتأزر في كل ما من شأنه إصلاح الحياة عند ذلك تفهمنا الموقف وشرع كل منّا في كتابة موضوعه، وكان موضوعي عن الماوردي وما له من أفكار تتشابه وتماثل مع ما تنادى به الليبرالية في طبعها الأولى الأصلية وقبل أن يلحقها ما لحقها من تشوهات بالغة في طباعتها اللاحقة وبخاصة الطبعة الأمريكية المعاصرة.

وقد أوصلنا البحث العلمي إلى أن الكثير مما يؤمن به الفكر الليبرالي في الجوانب السياسية والاقتصادية لا يصطدم مع ما سبق أن قال به مفكرون مسلمون لهم وزنهم العلمي والديني. غاية الأمر أن الليبراليين قالوا بذلك انطلاقاً من مرجعية عقلية محضة، بينما الإسلاميون قالوا بذلك انطلاقاً من مرجعية إسلامية تقوم على النقل والعقل معاً.



من هو الماوردي:

هو أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، ولد بالبصرة عام ٣٦٤هـ/٩٧٤م وتوفي ببغداد عام ٤٥٠هـ/١٠٥٨م.

من كبار فقهاء المسلمين، وقد اشتهر في الفكر الإسلامي ببحوثه السياسية العديدة، والتي منها «الأحكام السلطانية»^(١)، «قوانين الوزارة»^(٢)، «نصيحة الملوك»^(٣)، «تسهيل النظر»^(٤)، «أدب الدنيا والدين»^(٥)، وقد ساعده على ذلك التوجه انسلاكه في السلك السياسي، حيث عمل سفيراً فترة من الزمن، وكذلك شغل وظيفة كبير القضاة «قاضي القضاة» وله العديد من الكتب في التفسير والفقه والسيرة.

لقد تناول الماوردي في مؤلفاته الكثير من القضايا والمسائل التي تدخل في نطاق موضوعنا. ومن ذلك المسألة السياسية وأهمية الدولة ودورها وصلاحتها ومسئولياتها، وموقفها في المجال الاجتماعي وفي المجال الاقتصادي.

وكذلك المسألة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي، والمساواة في الحقوق والواجبات، والعدالة الاجتماعية. وكذلك المسألة الاقتصادية، ومدى تدخل الدولة في المجال الاقتصادي، ومدى تمتع الأفراد بالحرية الاقتصادية، ومدى وجود القطاع الخاص واحترام آليات السوق، وما يجب أن تكون عليه السياسة المالية وكذلك السياسة النقدية.. الخ.

(١) نشرته مكتبة الحلبي، القاهرة: ١٩٦٧م.

(٢) نشرته مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

(٣) نشرته مكتبة الفلاح، الكويت.

(٤) نشرته دار النهضة العربية، القاهرة.

(٥) نشرته مكتبة الحياة، بيروت.

ويؤمن في الوقت نفسه بضرورة قيامها - الدولة - على أسس رشيدة سليمة، وكذلك بضرورة التزامها بواجباتها ومسئولياتها حيال الشعب. ويؤمن بمسئولياتها عن العدالة الاجتماعية وتحقيق الأمن والمساواة للجميع. كذلك يؤمن بضرورة عدم مزاحمة الدولة للأفراد في ممارسة النشاط الاقتصادي، وبأن المسؤولية الاقتصادية للدولة تتحدد في رسم الإطار العام، وتهيئة البيئة المحيطة، ودعم وتقويم القطاع الخاص.

وهذه بعض نصوصه، مع تقديم عناوين لها من قبلنا. آثرنا أن نقدمها بنصها مع ما فيها من طول تاركين للقارئ الاتصال المباشر بقائلها دون وساطة منا إلا في أضيق نطاق.

١- تولى الحكم باختيار رشيد من قبل الشعب:

يقول الماوردي: «الإمامة - الحكم - موضوعه لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع... فإذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة.. وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة - فريق الاختيار وفريق المرشحين - في فرض الإمامة وجب أن يعتبر كل فريق منهما بالشروط المعتمدة فيه. فأما أهل الاختيار فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمام على الشروط المعتمدة فيها، والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف. وليس لمن كان في بلد الإمام فضل مزية على غيره من أهل البلاد...»

وأما أهل الإمامة فالشروط المعتبرة فيهم سبعة: أحدها: العدالة على شروطها الجامعة. والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام. والثالث سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها. والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع عن استيفاء الحركة وسرعة النهوض. والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح. والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة - البلد - وجهاد العدو... فإذا اجتمع أهل العقد والحل - أهل الاختيار - للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته. فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الإمامة، وإن امتنع من الإمامة ولم يُجب إليها لم يجبر عليها، لأنها عقد مرضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعُدل عنه إلى من سواه من مستحقيها. فلو تكافأ في شروط الإمامة اثنان قدم لها اختياراً أسنهما وإن لم تكن زيادة السن مع كمال البلوغ شرطاً، فإن بويع أصغرهما سنّاً جاز...» [الأحكام: ٥-٧] لاحظ إلى أي مدى تكون إقامة الدولة وتولى السلطة محوطة بالعديد من الضوابط والقيود من قبل الأمة فليس هناك استبداد وانقلابات وتغييب لإرادة الأمة. ولو نظرنا في شروط ومواصفات أهل الاختيار وقارنا بينهم وبين ما يجري اليوم في غالبية الدول أو حتى كلها لأدركنا إلى أي مدى يتحوط الإسلام في اختيار الحاكم. ونفس الحال لو تدبرنا جيداً شروط ومواصفات المرشح للحكم. وحبذا لو توصلنا إلى آلية معاصرة لتطبيق هذه المفاهيم التي تتفوق في السياسة الرشيدة عما تعرفه ديمقراطية اليوم من آليات.

٢- مسئوليات الدولة:

يقول الماوردي: «والذي يلزمه - أي الحاكم - من الأمور العامة عشرة أشياء: أحدها حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.. الثاني: تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم. الثالث: حماية البيضة والذّب عن الحریم ليتصرف الناس في المعایش ویتشروا في الأسفار آمنين من تغریر بنفس أو مال. الرابع: إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك. الخامس: تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، حتى لا تظفر الأعداء بغرة - مباغته - يتهكون فيها محرماً، أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دماً. السادس: جهاد من عاند الإسلام. السابع: جباية الفیء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير خوف ولا عسف. الثامن: تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتیر، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير. التاسع: استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض إليهم من الأعمال ويكله إليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة. العاشر: أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور وتصفح الأحوال، لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة، ولا يُعوّل على التفويض تشاغلاً بلذة أو عبادة، فقد يخون الأمين ويغش الناصح» [الأحكام: ١٦٠]. ويقول عن ذلك في كتاب آخر: «والذي يلزم سلطان الأمة من أمورها سبعة أشياء: أحدها حفظ الدين من تبديل فيه، والحث على العمل به من غير إهمال له. والثاني حراسة البيضة - الدولة - والذّب عن الأمة. والثالث عمارة البلدان باعتماد مصالحها وتهذيب سبلها ومسالكها. والرابع تقدير ما يتولاه من

الأموال بسنن الدين من غير تحريف في أخذها وإعطائها. والخامس معاناة المظالم والأحكام بالتسوية بين أهلها واعتماد النصفة في فصلها. والسادس إقامة الحدود على مستحقها من غير تجاوز فيها ولا تقصير عنها. والسابع اختيار خلفائه في الأمور أن يكونوا من أهل الكفاية فيها والأمانة عليها [أدب الدنيا والدين: ١٣٦، ١٣٧]. ويعيد القول في هذا الموضوع في كتاب ثالث بما هو مثل ذلك تقريباً [التسهيل: ١٦٨].

ولعلنا نلمس من هذه الأقوال المتكررة في أكثر من كتاب إصرار الماوردي على أن قيام الدولة بهذه المهام والوظائف إنما هو عملية إلزامية وجوبية على الدولة وليست أعمالاً اختيارية أو إحساناً منها على الشعب، وإنما هي مسئوليات وواجبات، تسأل عنها الدولة وتؤاخذ على الإهمال أو التفريط فيها. وقد صرح الماوردي بأن هناك عقداً ضمناً أو صريحاً بين الدولة والأمة. وعلى الدولة القيام بما عليها من جراء هذا التعاقد، وإلا تكون أخلت بما عليها ولا تستحق في المقابل ما لها قبل الشعب. بل إن الماوردي ليصرح بأن قيام الشعب بما عليه قبل الدولة مرهون بقيام الدولة بما عليها قبله، علاقات متبادلة أسمى من الديمقراطية المعاصرة.

يقول الماوردي: «فإذا فعل من أفضى إليه سلطان الأمة ما ذكرنا من هذه الأشياء السبعة كان مؤدياً لحق الله تعالى فيهم، مستوجباً لطاعتهم ومناصحتهم، مستحقاً لصدق ميلهم ومحبتهم. وإن قصر عنها، ولم يقم بحقها وواجبها، كان بها مؤاخذاً ثم هو من الرعية على استبطان معصية ومقت، يتربصون الفرص لإظهارهما ويتوقعون الدوائر لإعلانها» [كتاب الأدب: ١٣٧]، ويقول: «فإذا قام فيهم بهذه الحقوق فهي السياسة العادلة والسيرة الفاضلة التي تستخلص بها

طاعة الرعية وينتظم بها صلاح المملكة» [التسهيل: ١٦٨]، ويقول: «وإذا قام الإمام بما ذكرنا من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان؛ الطاعة والنصرة» [الأحكام: ١٧]. كما نلمس فيها التركيز على إقامة البنية الأساسية والمرافق العامة، وكذلك على توفير التشريعات والمنظمات الضابطة للحقوق والواجبات، كذلك على ضرورة تحقيق العدل والإنصاف والمساواة بين الجميع.

ولم نجد من بينها شيئاً من ممارسة الدولة وانشغالها هي بالنشاط الاقتصادي؛ زراعة أو تاجرة أو صناعة.

٣- الدولة والعدالة:

من القضايا التي أكد عليها الماوردي في أكثر من كتاب وفي أكثر من مناسبة قضية العدالة على مختلف الأصعدة والجهات؛ عدالة بين الدولة والمجتمع وعدالة بين أفراد المجتمع وفتاته. وعدالة في النواحي الاقتصادية، وعدالة في النواحي السياسية، وعدالة في النواحي الاجتماعية. بالاختصار يجب سيادة مبدأ العدل الشامل، والمتمثل في أن يحصل كل ذي حق على حقه كاملاً. وعلى الدولة أن تنصف الغير منها وأن تنتصف لنفسها من الغير، مبدأ الإنصاف والانتصاف. يقول في ذلك: «وأصل ما تبنى عليه السياسة العادلة في سيرة الرعية بعد حراسته للدين وتخير الأعوان أربعة: الرغبة والرغبة والإنصاف والانتصاف... وأما الإنصاف فهو عدلٌ يفصل بين الحق والباطل، يستقيم به حال الرعية وتنتظم به أمور المملكة، فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها، ويغلب جورها على عدلها، فإن الندرة من الجور تؤثر فكيف به إذا كثر. ولو لم يتناصف أهل الفساد لما تم لهم فعل الفساد، فكيف بملك قد استرعاه الله صلاح عباده،

ووكل إليه عمارة بلاده إذا لم يحمل على التناصف والتعاطف.. وتحكمت القوة في منع الحق أن لا يوفى وفي إحداث ما لا يستحق أن يستوفى، وتهارج الناس فيها بالتغالب... وأما الانتصاف فهو استيفاء الحقوق الواجبة واستخراجها بالأيدي العادلة، فإن فيه قوام الملك وتوفير أمواله وظهور عزه... وليس في العدل ترك مال من وجهه ولا أخذه من غير وجهه، بل كلا الأمرين عدل..» [التسهيل: ١٨١-١٨٧]، ويقول: «وينبغي للملك... أن يساوى بين نفسه ورعيته، في الحق لهم وعليهم، ولا يقدم شريفاً على مشروف، ولا يميل قوياً على ضعيف، ويعدل بين جميعهم في القضاء، ويجرى الحكم على الخاصة والعامّة بالسواء... ويتعهد حال الفقير منهم بالبر والصدقة..» [التسهيل: ٢٦٥].

٤- الحكومة الرشيقة غير المترهلة:

يرى الماوردي أنه كلما كان الجهاز الحكومي أقل عدداً، أو بعبارة أخرى عند الحد الأدنى الذي يُمكنه من القيام بمهامه كان أفضل. لما في التضخم الإداري من المزيد من النفقات والأعباء غير المبررة من جهة، ولما هنالك من معامل عكسي بين حجم الأداء والإنجاز وحجم الجهاز الإداري من جهة أخرى. وفي ذلك يقول: «وإذا استكفى من استكفاه اقتصر ولم يستكثر، فحسبه من العمال من كفاه، فما في الاستكثر بعد الاكتفاء إلا مال ضائع وسرٌّ مذاع» [التسهيل: ١٨١]، ويقول: «... لا يستنكر ولى الأمر من العمال، ولا يستخلف على الرعية منهم إلا العدد الذي لا يجد منه بُدّاً، فإن في الاستكثر منهم فوق الحاجة ضرراً من الفساد: أولها إذا كثروا كثرت أرزاقهم ومؤنهم على بيت المال، فشغلت المال عن الأوجب الأولى، والأحق الأحرى، وأضرت

بيت المال. وثانيها أنهم إذا كثروا كثرت مكاتباتهم وكتبهم وكتب الأمناء عليهم، والشكايات منهم والرجائع عليهم، فشغل ذلك الملك عن كثير مما هو أولى وأحق، وثالثها أنهم إذا كثروا كانوا من اتفاق كلهم على الرشد والفلاح والأمانة والصلاح والعفاف أبعد، لأن الأمناء والكفاة في كل عصر قليلون، فلا بد إذا كثروا من اختلاف أحوالهم في هذه الأحوال والمعاني» [نصيحة الملوك: ١٩١].

٥- الماوردي يرفض مزاحمة الحكومة للقطاع الخاص في ممارسة النشاط الاقتصادي:

بالرغم من إيمان الماوردي بأهمية وضرورة الدولة، وعدم إمكانية استغناء المجتمع عنها، لما عليها من مهام ومسئوليات لا ينهض بها غيرها ولا يمكن للجماعة أو الأمة أن يصلح حالها وتستقر أوضاعها دون تحققها، بالرغم من ذلك فإنه يحذر من دخول الدولة في مناطق ليست من اختصاصها، أو قيامها بأعمال ليست موكولة لها. وعلى رأس ذلك ممارسة الدولة للنشاط الاقتصادي منافسة في ذلك القطاع الخاص من زراعة أو تجارة أو غيرها. فالدولة حاكمة مهيمنة متابعة ومراقبة وضابطة للإيقاع الاقتصادي وليست لاعبة مع اللاعبين على قدم المائلة والمساواة. فهي تقود الفريق وليست فرداً من أفراد الفريق. وفي ذلك يقول: «وعليه في تنفيذها لهم حقان: أحدهما ألا يعارض صنفاً منهم في مطلبه، والثاني ألا يشاركه في مكسبه.

وربما ضنَّ السلطان بمكاسبهم، فتعرض لهم وشاركهم فيها، فاتجر مع التجار، وزرع مع الزراع، وهذا وهن في حقوق السياسة وقدح في شروط الرياسة من وجهين: أحدهما أنه إذا تعرض لأمر قصرت فيه يد من عداه، فإن تورك عليه لم ينهض به، وإن شورك فيه ضاق على أهله. وقد روى عن النبي

ﷺ أنه قال: «ما عدل وال تجر في رعيته»، والثاني أن الملوك أشرف الناس منصباً، فخصوا بمواد السلطنة لأنها أشرف المواد مكسباً، فإن زاحموا العامة في إدراك مكاسبهم أو هنوا الرعايا ودنسوا الممالك، وعاد وهنهم عليها فاختل نظامها وأعتل مرامها. وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا تجر الراعي هلكت الرعية» [القوانين: ٦٧، ٦٨]. وهكذا يوضح الماوردي فساد سياسة مزاحمة الدولة للقطاع الخاص، فهي أقل كفاءة في إدارة الإنتاج، كما أن ذلك يخل بمبدأ المنافسة وتكافؤ الفرص بين المنتجين، يضاف إلى ذلك ما فيه من فساد إداري.

وهنا نؤكد على أن الماوردي لا ينكر بالكلية قيام قطاع عام أو مشروعات اقتصادية عامة، فالمعروف أن الإسلام أقر وجود الملكية العامة في بعض المجالات. ولا شك أن هذه الملكيات العامة يتطلب بعضها تمييزاً واستغلالاً. وعلى الدولة، طبقاً لما قرره علماء المسلمين ومنهم الماوردي، أن تفاضل في ضوء المصلحة العامة بين استغلالها من قبل القطاع العام أو استغلالها من قبل القطاع الخاص.

وفي ذلك يقول الماوردي: «والسلطان فيه بالخيار على وجه النظر في الأصلح بين أن يستغله لبيت المال - قطاع عام - كما فعل عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأرض الصوافي وبين أن يتخير له من ذوى المكنة - المقدره - والعمل من يقوم بعمارة رقبته - عينه - بخراج يوضع عليه مقدر بوفور الاستغلال ونقصه، كما فعل عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ..» [الأحكام: ١٩٣].

٦- السوق وآلياتها ومسئولية الدولة حيالها وسلطاتها عليها:

يؤمن الماوردي بالحرية الاقتصادية وبأن من حق القطاع الخاص أو

السوق أن يمارس النشاط الاقتصادي دونما عرقلة من قبل الدولة، طالما أنه يعمل في إطار الضوابط المشروعة. والماوردي يعتد بقوى العرض والطلب في تحديد الأسعار، ويرفض قيام الدولة بالتسعير «ولا يجوز أن يسعر على الناس الأقوات ولا غيرها في رخص ولا غلاء» [الأحكام: ٢٥٦].

ويحمل الدولة مسئولية تقديم كل ما يمكن الأفراد من ممارسة الأنشطة الاقتصادية بكفاءة، من خلال توفير شبكة الأمن والعدل وحماية الحقوق والأموال. فعند تناوله للزراعة ألزم الدولة بتوفير الأمن الشامل للمزارعين، لأن ذلك حق لهم عليها. «والحق الثاني عليه أن يحميهم - المزارعين - من تخطف الأيدي لهم، ويكف الأذى عنهم، فإنهم مطامع أولى السلطة ومأكلة ذوى القوة، ليأمنوا في مزارعهم، ولا يتشاغلوا بالذب - بالدفاع - عن أنفسهم، ولا يكون لهم غير الزراعة عملاً، لأن لكل صنعة أهلاً، فيستكثروا من العمارة ويتسعوا في الزراعة، فيكونوا عوناً وعواناً لمن عداهم» [الأدب: ١٥٩]. وفي المقابل يحمل الدولة مسئولية منع القطاع الخاص من أية ممارسات تلحق الضرر بالمجتمع.

ومعنى ذلك أنه إذا كان من حق القطاع الخاص على الدولة أن تدعمه وتسانده في قيامه بأعماله وممارسته لنشاطه، كما سبقت الإشارة، وكما يقول: «وعليك لهم ثلاثة حقوق: أحدها أن تعينهم على صلاح معاشهم ووفور مكاسبهم لتتوفر بهم موادك وتعمر بهم بلادك» [قوانين الوزارة: ٨٢]، فإن من حق الدولة، بل من واجبها نحوه أن تحمله على الجادة في ممارساته، وفي ذلك يقول: «ومما يؤخذ ولاة الحسبة بمراعاته من أهل الصنائع في الأسواق ثلاثة أصناف، منهم من يراعى عمله في الوفور والتقصير، ومنهم من يراعى حاله في الأمانة والخيانة، ومنهم من يراعى عمله في الجودة والرداءة. فأما من يراعى عله

في الوفور والتقصير فكالطبيب والمعلم، لأن للطبيب إقداماً على النفوس يفضى التقصير فيه إلى تلف أو سقم، وللمعلم طرائق في التعليم قد ينشأ عليها الصغار يكون نقلهم عنها بعد الكبر عسيراً، فيقر منهم من توفر علمه وحسنت طريقته، ويمنع من قصر وأساء من التصدى لما تفسد به النفوس وتخبث به الآداب. وأما من يراعى حاله في الأمانة والخيانة فمثل الصاغة والحاكة والقصابين والصباغين، لأنهم ربما هربوا بأموال الناس، فيراعى أهل الثقة والأمانة منهم، فيقرهم ويبعد من ظهرت خيانتته ويشهر أمره، لئلا يغتر به من لا يعرفه. وأما من يراعى عمله في الجودة والرداءة فكل من يقصر في عمله ويقدم الرديء» [الأحكام: ٢٥٥].

وبهذا نلاحظ الاختلاف الكبير بين ما ينادى به الماوردي طبقاً لأحكام الإسلام وما يشيع اليوم من رفع يد الدولة تماماً عن الأمور الاقتصادية، وترك هذا الشأن كله للقطاع الخاص، كما تنادى به الليبرالية الرأسمالية الأمريكية المتوحشة اليوم.

٧- السياسة الاقتصادية:

من الفقرات السابقة تتضح ملامح ومعالم السياسة الاقتصادية التي ينادى بها الماوردي، ومع ذلك فإن الصورة لا تكتمل إلا بالتعرض لما قال به حيال السياسة المالية والسياسة النقدية والسياسة التجارية.

يذكر الماوردي قواعد سياسة الملك فيعد منها تقدير الأموال، وهي ما يمكن أن نسميه بالإيرادات العامة. ويؤكد على أن من حق القطاع الخاص، ولا سيما منه القطاع الخاص الزراعي، على الدولة العدل في الجوانب المالية، فيقول: «والحق الثالث عليه تقدير ما يؤخذ منهم بحكم الشرع وقضية العدل، حت لا

ينالهم في قدرها حيف، ولا يلحقهم في أخذها عسف، فإنهم لا يصلون على إنصافه إلا بعدله، لتذعن نفوسهم ببذل الحق منها طوعاً، ويكون لهم في تخفيف الكُلف عنهم فضل، فإن الزمان باتساعهم خصب، والملك باستقامة أمورهم ملتئم. فإن حيفَ عليهم - جار عليهم - في القدر أو عسف بهم في الأخذ انعكس الصلاح إلى ضده، فدانوا وأدانوا، وصارت ولاية قهر، تخرج من سيرة العدل والإنصاف، ثم هم لإخلالهم واختلالهم من وراء نفور وجلاء» [التسهيل: ١٦٠]. ويقول: «وأما القاعدة الرابعة - في قواعد سياسة الملك - فهي تقدير الأموال، لأنها المواد التي يستقيم الملك بوفورها، ويختل بقصورها. وتقديرها على الملوك مستصعب، لأنهم يرون - بفضل القدرة - بلوغ كل غرض، ودرك كل مطلب، فإن وصلوا إليه بالأسهل الألف، وإلا توصلوا بالأصعب الأعنف».



ابن حزم وفكره الاقتصادي^(*)

٢٨٤ - ٥٦٦هـ / ٩٩٤ - ١٠٦٤م

مولده ونشأته^(١):

هو أبو محمد علي بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان ابن يزيد. يكنى بأبي محمد ويلقب بابن حزم. ينتمي في الأصل لأسرة فارسية، حيث إن جده الأعلى يزيد كان فارسياً مولى ليزيد بن أبي سفيان، فهو قرشي بالولاء فارسي بالجنس. ولد بقرطبة من بلاد الأندلس عام ٣٨٤هـ وتوفي عام ٥٦٦هـ. رحل جده الأعلى خلف مع الأمويين الذين ذهبوا إلى الأندلس وكانت لأسرته في الأندلس مكانة ووجاهة علمية واجتماعية وسياسية. عاش في بدء حياته في بيت رغد ورفاهة. تقلد أبوه منصب الوزارة، كما تقلد هو بعد أبيه منصب الوزارة، ولكن سرعان ما زال كل ذلك، يقول ابن حزم: «شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته، وامتحنا بالاعتقال والتغريب والإغرام الفادح والاستتار، وأرذمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا»^(٢).

حياته بين العلم والسياسة:

من المتفق عليه أن أسرة ابن حزم كان لها موقع بارز في الساحة السياسية في الأندلس فلقد تقلد والده الوزارة، كما تقلدها هو من بعده.

(*) منشور في الموسوعة الدولية للاقتصاد الإسلامي، الجمعية الدولية للاقتصاد الإسلامي، لندن.

(١) له تراجم في العديد من المراجع، من ذلك:

الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٨٤م، ج ١٨، ص ١٨٤ وما بعدها.

سعيد الأفغاني، تقديم لكتاب المفاضلة بين الصحابة لابن حزم.

محمد أبو زهرة، ابن حزم - حياته وعصره وآراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة.

المقري، نفع الطيب، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م.

(٢) طوق الحمامة، ص ١١٠.

والمعروف أن حياة ابن حزم توزعت بين العلم والسياسة، فطوراً شغل بالسياسة وطوراً شغل بالعلم. وهناك العديد من وجهات النظر حول أسبقية إحداها على الأخرى، فهناك من يرى أنه شغل أولاً بالسياسة ثم بعد ذلك بالعلم، وهنا من يرى العكس، وهناك من يرى أنه شغل بداية بالعلم ثم بالسياسة ثم عاد أخيراً للعلم^(١).

وربما كان هذا هو الأصح. فهو في الصغر والصبا تعلم بعض المعارف والأمور وفي بعض فترات الشباب انخرط في السياسة، ثم بعد أن حل ما حلّ بالحياة السياسية في الأندلس عامة من اضطراب وتدهور وما لحق أسرة ابن حزم خاصة من جراء ذلك ترك السياسة وعاد بكليته للعلم، وفي هذه الفترة الطويلة نسبياً الناضجة قدم ابن حزم ما قدمه من معارف وإسهامات متميزة في الفكر الإسلامي على اختلاف فنونه.

محنة ابن حزم^(٢):

برغم الحياة الناعمة المرفهة ذات الواجهة الاجتماعية العالية التي عاشها ابن حزم في كثير من فترات عمره فإنه تعرض لمحن قاسية كادت تعصف بكل ما توفر له من جاه ومكانة. منها ما يرجع إلى الوضع السياسي والاقتصادي، ومنها ما يرجع إلى الوضع العلمي، وقد كان ذلك الأخير من أقسى ما تعرض له ابن حزم. فلقد وصل الأمر به إلى نبذه وإحراق مؤلفاته. وتفسير ذلك يرجع إلى عداوة فقهاء عصره له لما رأوه فيه من تهجم لذع عليهم في معارفهم.

(١) لمزيد من المعرفة يراجع:

محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص ٢٦، ٣٢، ٧٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٤١ وما بعدها.

وقد اجتمع مع ذلك عداء الساسة والحكام، وذلك لعوامل متعددة من أهمها تشييعه وولاؤه لبني أمية الذين زال حكمهم للأندلس لفترات طويلة. وقد تعرض خلالها للعديد من الترحل والانتقال الاضطرابي من منطقة لأخرى متحملاً في ذلك الكثير من المشاق والعنف والعظيم من المهانة والصغر إلى أن حل بأشيلية عندما كان يحكمها المعتضد بن عباد وهو الذي تولى إحراق كتب ابن حزم، بعد أن شنع عليه ابن حزم أبلغ تشنيع^(١)، وقد ردّ على إحراق كتبه بأن علمه في صدره، وسوف يذاع، مهما كانت العراقيل.

شيوخه ومعاصروه وتلامذته^(٢):

تتلمذ ابن حزم على يد عدد كبير من أجلاء العلماء في عصره في العلوم والفنون المختلفة، منهم: يحيى بن مسعود وأحمد بن محمد بن الجسور ويونس بن عبد الله بن مغيث القاضي، ومحمد بن سعيد بن نبات. كذلك فقد عاصر ابن حزم العديد من العلماء الأفاضل، منهم الإمام الباجي، وهو من هو مكانة في الفقه المالكي، كذلك الحافظ أبو الوليد الحسن بن محمد، وقاضي الجماعة بقرطبة الفقيه سراج بن عبد الله. ونظراً للظروف التي عاشها ابن حزم فإن تلامذته لم يكونوا من الكثرة، كما هو متوقع مع مثله، ومن أشهرهم ابنه أبو رافع الفضل وكذلك أبو عبد الله الحميدي وأبو الحسن شريح بن محمد، ووالد القاضي ابن العربي.

(١) ابن حزم، رسالة نقط العروس، تحقيق د. شوقي ضيف، ١٩٥١م، ص ٨٣.

(٢) لمزيد من المعرفة: يراجع:

الذهبي، سير أعلام النبلاء، مرجع سابق، ج ١٨، ص ١٨٥ وما بعدها.

مؤلفاته:

لابن حزم العديد من المؤلفات العلمية ذات المنزلة العالية الجليلة، وقد ذكرها الذهبي بتوسع وتفصيل، ومن ذلك المحلي، والإحكام، والإيصال، والخصال والآثار، والجامع في صحيح الحديث، والتلخيص والتلخيص، ومختصر الموضح، واختلاف الفقهاء، والإملاء في شرح الموطأ، والإملاء في قواعد الفقه، ودر القواعد في فقه الظاهرية، والإجماع، والفصل في الملل والنحل، ونقط العروس، والاستجلاء، ونسب البربر، وفضائل الأندلس، وحد الطب. وغير ذلك الكثير. ولعل من أهم مؤلفاته والتي تتداول بكثرة بين الباحثين اليوم ثلاثة هي المحلي والإحكام والمفصل.

أما المحلي فهو سفر كبير في الفقه الظاهري، وهو شرح مفصل لكتاب سابق لابن حزم يسمى بالمجلّي. وهو مطبوع في عدة طبعات من أشهرها الطبعة التي حققها الشيخ أحمد شاكر. وتبويبه لا يختلف عن تبويب المدونات الفقهية الأخرى، حيث يعرض لأبواب الفقه باباً باباً من العبادات والمعاملات والحدود.. الخ.

وهو في الحقيقة مؤلف في الفقه المقارن، وليس فقط في الفقه الظاهري، حيث يقوم ابن حزم بعرض مفصل في كل مسألة لأقوال العلماء في المذاهب الأخرى، ثم يقوم بنقدها أو الاتفاق معها وذلك بتوضيح وتأصيل مسهب. وبذلك يندرج المحلي تحت عنوان مدونات الفقه المقارن، مثل المغنى لابن قدامة وكذلك بداية المجتهد لابن رشد. ويعد هذا الكتاب المرجع الأساسي في الفقه الظاهري. وله مكانته الجليلة عند علماء المذاهب الأخرى، حتى قال فيه الإمام

العز: «ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى لابن حزم وكتاب المغني للشيخ موفق الدين»^(١).

إما الإحكام في أصول الأحكام. فهو سفر علمي جليل وكبير في فن أصول الفقه. أوضح فيه ابن حزم مذهبه الفقهي، والأصول التي يعتمد عليها. وهي ترجع إلى النصوص الشرعية في الكتاب والسنة دونما تأويل أو تعليل لها. وقد ردّ فيه بعنف بالغ على المذاهب الفقهية الأخرى التي ترى القياس والرأي والمصلحة والاستحسان من المصادر المعول عليها في معرفة الأحكام الشرعية. وأما كتاب «الفصل..» فهو من أنفس المؤلفات في الديانات والنبوات وآراء الفلاسفة قام على البحث والتمحيص وإيراد الأدلة والحجج.

منزلته العلمية:

مما لا خلاف حوله بين العلماء المعاصرين لابن حزم واللاحقين به إلى الآن ما لابن حزم من منزلة علمية مرموقة ومكانة فكرية سامقة. اعترف بها الصديق وأغلب الأعداء.

يقول فيه الذهبي: «الإمام الأوحد، البحر، ذو الفنون والمعارف..»^(٢). وقال فيه الغزالي في كتابه شرح الأسماء الحسنى «وجدت في أسماء الله تعالى كتاباً ألفه أبو محمد بن حزم الأندلسي يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه»^(٣) وقال فيه الإمام أبو القاسم مساعد بن أحمد «كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام. وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه من

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص١٩٣.

(٢) سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص١٨٤.

(٣) الغزالي، شرح الأسماء الحسنى، نقلاً عن الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج١٨، ص١٨٧.

البلاغة والشعر، والمعرفة بالسير والأخبار أخبرني ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه أبي محمد من تواليه أربع مائة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة»^(١).

ويقول فيه الشيخ أبو زهرة: «لم يعرف التاريخ قبل ابن حزم عالماً جمع بين ضروب العلم المختلفة ما جمعه ابن حزم. فهو الكاتب الأديب، وله خوض في علوم الفلسفة والمنطق، وكان جريئاً في غيرهما، فهو يخطئ أرسطو في منطقته، وينهج في المنطق منهاجاً يخالفه، ويتقصى التاريخ ويدونه متحريراً للحقيقة، ويكتب في أدق أجزاء التاريخ وهو الأنساب. وهو مع كل هذا المحدث العظيم الذي يجمع أشتات الحديث فيحفظها. وهو الفقيه الذي أحيا علم الظاهر، أو بعبارة أدق، أحيا علم الكتاب والسنة، وبين عمومها وشمولها لأحكام الأحداث التي تجرى بين الناس مهما يتغير الزمان. وهو فوق ذلك العالم بالملل والنحل في غير الإسلام، والعليم بالفرق الإسلامية، ثم هو يناقش الفلاسفة سابقاً في ذلك الغزالي. وهكذا لا تجد باباً من أبواب العلم الإسلامي إلا خاض فيه ابن حزم خوض العارف بمراميه، المدرك بمفازيه، فيقبل الحق الذي يعتقده حقاً، ويرد في عنف ما يراه باطلاً، ويرد المسببات إلى أسبابها، والنتائج إلى مقدماتها، والأقوال إلى غايتها في قلم مبین مصور، وعبارة صريحة واضحة نيرة»^(٢).

ومع هذه المنزلة العلمية السامية فما كان أجمل به لو عفاً لسانه عن مثل هذه الألفاظ والعبارات التي ما كان لها أن تقال عند اختلاف الرأي مما لا نجد له

(١) نفس المصدر، ج ١٨، ص ١٨٧.

(٢) ابن حزم، مرجع سابق، ص ٥٢.

نظيراً في التراث الإسلامي، وصدق من قال: لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقان^(١). إن النقد مطلوب والانتصار للرأي لا جناح عليه، لكن ذلك شيء ورمى المخالف بكل صنوف الجهل والقيح والنقيصة شيء آخر. إن هذا غير مقبول مع كل مخالف في الرأي فيما بالننا إذا كان المخالفون هم أئمة المذاهب وعلما الأمة. ومهما قيل في تبرير ذلك أو بالأحرى تفسيره من اعتزاز بالنفس وشعور غامر بالعلو الاجتماعي والفكري واضطهاد معاصريه، ومرض أصيب به فإن كل ذلك لا يبرر هذا الأسلوب في الرد على المخالف.

ولو خلت مؤلفاته من هذه السباب والشتائم لعلت وعلت في سماء العلم والمعرفة عند العلماء والباحثين اللاحقين.

أدبه وشعره:

من مزايا ابن حزم أنه جمع بين المكانة العلمية الجليلة والمنزلة الأدبية واللغوية والشعرية المرموقة. فهو عالم أديب شاعر. كان له حظ وافر من البلاغة والشعر، يقول فيه تلميذه أبو عبد الله الحميدى في كتابه «جذوة المقتبس»: «كان ابن حزم حافظاً للحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متفنناً في علوم جمّة، عاملاً بعلمه، ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين، وكان له في الأدب والشعر نفس واسع وباع طويل، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره كثير، جمعت على حروف المعجم»^(٢).

(١) القائل هو أبو العباس ابن العريف، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ص ١٩٩.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ص ١٨٨.

ومن شعره^(١):

مناي من الدنيا علوم أبها وأنشرها في كل باد وحاضر
دعاء إلى القرآن والسنن التي تناسى رجال ذكرها في المحاضر
وألزم أطراف الثغور مجاهداً إذا هيعة ثارت فأول نافـر

ويقول فيه الشيخ أبو زهرة: «إنه لو لم يشتهر بالعلم والعمق فيه لاشتهر بالكتابة، ولا رتفع اسمه إلى مقام أعلى الكتاب كعباً وأبعدهم ذكراً، وكان مع هذا النثر الفني الذي يعد من السهل الممتنع شاعراً مجيداً، ولولا غلبة الفقه والعلم لكان شاعراً بين الشعراء»^(٢).

نبذة عن الأندلس في القرن الحادي عشر الميلادي (عصر ابن حزم)^(٣):

الأندلس إحدى مقاطعات أسبانيا. اسمها الأصلي وندلوسيا، نسبة إلى الوندال أو الفندال الذين استوطنوها بعد الرومان، فلما فتحها العرب سموها الأندلس، ثم أطلق الاسم على كل أسبانيا. وقد غلب على الأندلس من الناحية السياسية في هذا القرن الاضطرابات والمنازعات وعدم الاستقرار الحكومي. والنزاع المستحكم بين الخلفاء والأمراء. نجم عنها تمزق شامل في كل أنحاء الأندلس وتحوله إلى ولايات ومدن مستقلة بالحكم، وظهر ما عرف بعهد ملوك الطوائف الذين شاعت بينهم الحروب والمنازعات.

(١) نفسه، ج ١٨، ص ٢٠٦.

(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، ص ٥٣٠.

(٣) لمزيد من المعرفة بالأندلس يراجع:

المقرى، نفع الطيب، تحقيق د. إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨ م.

محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨ م.

محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣ م.

وظل الحال على ذلك إلى أن دخل الأندلس حاكم المغرب القوي يوسف ابن تاشفين مؤسس الدولة المرابطية، الذي هزم الفونس السادس شر هزيمة في موقعة الزلاقة، وقد استولى على كل أنحاء الأندلس وقضى على ملوك الطوائف وأعاد للأندلس مكانتها وهيبتها.

أما من الناحية الاجتماعية فكانت الأندلس تروج بعناصر بشرية مختلفة، فهناك العرب وهناك البربر وهناك سكان البلاد الأصليين «الصقالبة»، وهناك الجوارى والسبايا من البلاد المجاورة، وهناك المسيحيون الذي يفدون على الأندلس من البلاد المجاورة. ومن هذا الخليط العجيب كانت القوة وكان الضعف. وربما أغنانا المقري صاحب نفع الطيب في وصفه لسكان الأندلس عن كل قول «أهل الأندلس عرب في الأنساب والعزة والأنفة وعلو الهمم وفصاحة اللسان... هنديون في إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهم لها... بغداديون في نظافتهم وظرفهم ورقة أخلاقهم ونباهتهم وذكائهم... يونانيون في استنباطهم للمياه ومعاناتهم لضروب الفراسات... فهم أحكم الناس لأسباب الفلاحة وهم أصبر الناس على مطاولة التعب في تجويد الأعمال.. صينيون في إتقان الصنائع العلمية.. تركيون في معاناتهم الحروب ومعالجات آلتها والنظر في مهماتها»^(١).

ومن الناحية العلمية فإننا نجد في الأندلس في هذا القرن نهضة علمية لا تقل عن النهضة العلمية التي عاشتها العراق في عهد الدولة العباسية، في كل مناحي العلوم والفنون، بل إن الأندلس تميزت على بغداد بفصاحة اللسان وشيوع الشعر والأدب حتى بين النساء التي كانت أحدهن تحفظ الكامل

(١) نفع الطيب، ج ٢، ص ١٢٣.

للمبرد والنوادر للقالى^(١). وقد جمعت الأندلس في هذه الحقبة بين العفة والتستر وبين الخلاعة والمجون.

نبذه عن المغرب في القرن ١١م:

في هذه الحقبة من الزمن لم يكن هناك تحديد جغرافي سياسي واضح بين دول المغرب العربي، كما هو الحال الآن. فمصطلح المغرب في تلك الفترة وما قبلها، بل وما بعدها كان مصطلحاً فضفاضاً له العديد من الاطلاقات، فهناك من جعله يمتد من النيل شرقاً إلى المحيط غرباً، ومنهم من يرى أنه يبدأ شرقاً من طرابلس الغرب، ومنهم من ينظر له على أن هناك مغربين؛ مغرباً أفريقياً ومغرباً أندلسياً. وكان يشيع مصطلح المغرب الأقصى والمغرب الأوسط والمغرب الأدنى^(٢).

وفي هذه الحقبة تقاسم المغرب ثلاثة دول إلى أن جاء الموحدون في القرن السادس فوحدوها. ثم عادت لتقسم من جديد بعد انحلال دولة الموحدين.

(١) المقري، نفح الطيب، ج ٢، ص ٤٣٠.

(٢) لمزيد من المعرفة يراجع:

د. عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، بيروت.

محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، مرجع سابق.

د. الحبيب الجنحاني، المجتمع العربي الإسلامي، الحياة الاقتصادية والاجتماعية، عالم المعرفة - الكويت رقم ٣١٩، عام ٢٠٠٥م.

د. حسن حسني، ورقات عن الحضارة العربية بأفريقيا، تونس، ١٩٧٢م.

ف. ب. هويكنز، النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى، ترجمة أمين الطيبي، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٠م.

ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج ٤، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٧م.

ومن أشهر الدول آنذاك دولة بنى حماد ودولة بنى زيري، وكانت هناك الدولة الفاطمية. ثم دولة المرابطين التي أسسها عبد الله ابن ياسين المتوفى في ١٠٥٩م وهو الذي أنقذ الأندلس من الدمار والهلاك على أيدي ملوك الطوائف، ثم خلفتها دولة الموحدين في القرن الثاني عشر الميلادي. وكان المغرب الأقصى ميداناً للمذاهب الفقهية المختلفة من أوزاعية لمالكية لحنفية لأباضية. وقد لعب الفقهاء دوراً بارزاً في الحياة السياسية في المغرب في هذه الحقبة، وكان الطابع البدوي غالباً حتى عصر الموحدين، حيث توحدت مع الأندلس ففشست فيها الحضارة. وقد تعددت عناصر السكان التي استقرت في المغرب آنذاك فمنهم البربر والأندلسيون والعرب وأهل الذمة والعبيد والغز. وكان الغالب العنصر البربري. ولعبت تجارة الذهب دوراً رئيساً في النشاط الاقتصادي وكذلك لعبت الزراعة.

مذهبه الفقهي وأثره في فكره الاقتصادي^(١):

اعتنق ابن حزم المذهب الظاهري، بل هو في الحقيقة المؤسس الثاني لهذا المذهب. وقد ظهر هذا المذهب في المشرق الإسلامي قبل ابن حزم على يد أبي سليمان داود بن علي بن خلف البغدادي مقاماً الأصبهاني نسباً المولود في سنة ٢٠٠هـ.

وكان من أشد الناس إعجاباً وتقديراً للإمام الشافعي، وكذلك كان ابن حزم. ومع ذلك فقد خرج على المذهب الشافعي وقال بأن المصادر الشرعية هي النصوص فقط وأبطل القياس. يقول فيه الخطيب البغدادي: «إنه أول من أظهر

(١) الشيخ أبو زهرة، ابن حزم، مرجع سابق، ص ٢٢٦ وما بعدها.
المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٤٣ وما بعدها.

انتحال الظاهر، ونفي القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً. وسماه دليلاً^(١).

وقد انتشر هذا المذهب في المشرق حتى كان رابع المذاهب في القرن الرابع الهجري بعد الحنفي والمالكي والشافعي ولكنه خبي خلال القرن الخامس في المشرق لكنه بزغ في المغرب، ولم يكن أول من أظهره في المغرب ابن حزم فقد سبقه إلى ذلك ثلة من خيرة علماء الأندلس وهم تقيُّ بن مخلد وابن وضاح وكان الاثنان معاصرين لداود الظاهري وقد رحلا إلى المشرق ثم عادا للأندلس.

ثم أنضم إليهما تلميذهما قاسم بن أصبح، وقد رحل بدوره إلى المشرق، لكنه لم يلق داود، وكذلك منذر بن سعيد. كذلك نجد مسعود بن سليمان بن مفلت شيخ ابن حزم. وبهذا يتضح لنا كيف بدأ المذهب الظاهري يبرز في المغرب، إلى أن تسلم ابن حزم المذهب الظاهري فوصل به إلى الذروة بياناً وتأصيلاً.

أصول المذهب الفقهي الظاهري:

يقوم المذهب الفقهي الظاهري على أصول أربعة نص عليها ابن حزم بقوله: «الأصول التي لا يعرف شيء من الشارع إلا منها أربعة، وهي نص القرآن الكريم، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي هو عن الله تعالى، بما صح عنه، عليه الصلاة والسلام، ونقله الثقات أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، ودليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً»^(٢).

(١) تاريخ بغداد، ج ٨، ص ٣٧٠.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر العربي، القاهرة: ١٩٧٨م، ج ١، ص ١٧، وانظر مفصلاً الشيخ أبو زهرة، ابن حزم... مرجع سابق.

- ومعنى ذلك أن الأصول التي بنى عليها ابن حزم الفقه الظاهري هي:
١. القرآن الكريم: وهو قد يكون مبيناً بنفسه مثل الكثير من أحكام الزواج والمواريث، وقد يحتاج إلى بيان من السنة.
 - ٢- السنة: وابن حزم يرى أن السنة القولية حجة سواء كانت متواترة أو أحاداً. وكذلك السنة التقريرية. أما السنة الفعلية فهي حجة إذا اقترن بها من القول ما يدل على أن عمله ﷺ تطبيق لما أمر به. ويعتبر ابن حزم أعلا درجات السنة ما رواها فقيه ضابط حافظ.
 - ٣- الإجماع: وهو المصدر الثالث للأحكام في الفقه الظاهري. يقول فيه ابن حزم: «اتفقنا نحن وأكثر المخالفين على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق مقطوع به في دين الله عز وجل»^(١).
 - ٤- الدليل: وهذا المصدر انفرد به الظاهرية، وكان مجال جدل كبير بينهم وبين غيرهم الذين يرونه قياساً في الحقيقة. لكن الظاهرية ينفون ذلك بحدة وقوة. ويقولون إن الدليل ليس شيئاً خارجاً عن النصوص، وليس زائداً عليها. يقول ابن حزم: «ظن قوم يجهلون أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش الخطأ، ونحن إن شاء الله نبين الدليل الذي نقول به بياناً يرفع الإشكال»^(٢). ثم أخذ يبين مقصوده بالدليل مؤكداً على أنه مأخوذ من النص أو الإجماع نفسه وليس حملاً عليهما كما هو الحال في القياس.

(١) الإحكام، ج ٤، ص ٦٤٠.

(٢) نفسه، ج ٥، ص ٨٨٢.

خلاصة القول:

إن الفقه الظاهري يقوم على النصوص وعلى ظواهرها مع عدم تعليلها، وكذلك الإجماع وهو أيضاً قائم على نص، ولا يعترف بالقياس ولا بالاجتهاد ولا بالرأى ولا بالاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع كمصادر للأحكام. لكنه يعتد بالاستصحاب^(١).

ومن وجوه الخلاف الرئيسة بين الفقه الظاهري وغيره ما يتعلق بتعليل النصوص، فهل هي معقولة المعنى، وبالتالي تشكل قواعد كلية يمكن معرفة الحوادث التي تجب بتطبيق هذه القواعد عليها، وبذلك تتسع الشريعة لكل حدث. هذا ما يراه جمهور الفقهاء أما الظاهرية فيرون أن النصوص مع كونها لصالح العباد لكن كل نص مقتصر على موضوعه لا يتجاوزه، ولا يجوز التفكير في علة مستنبطة منه.

انعكاس المذهب الفقهي لابن حزم على فكره الاقتصادي:

من المعروف أن الفكر الاقتصادي الإسلامي في معظم جوانبه وقضاياه يتأثر جوهرياً بالفقه، أو بعبارة أوضح بالأحكام الشرعية. ومن المعروف أيضاً أن الفقه أو الأحكام الشرعية لها أصولها ومصادرها. ومن ثم نجد أن الفكر الاقتصادي الإسلامي يتوقف في مجمله على المصادر الشرعية. ومما لا شك فيه أن المصادر إن انحصرت في النصوص بظواهرها تولد أفكاراً اقتصادية مختلفة عما إذا كانت المصادر هي النصوص بمعانيها ومقاصدها وهي القياس وهي المصالح المرسلة.. الخ.

وفي ضوء ذلك نجد الفكر الاقتصادي عند ابن حزم قد يتسع كثيراً في

(١) انظر مفصلاً: الشيخ أبو زهرة، ابن حزم، مرجع سابق، ص ٣٢٨ وما بعدها.

مواطن، ويضيق كثيراً في أخرى، أو بعبارة أوضح قد نرى مجالات اقتصادية كثيرة يراها ابن حزم، بحكم ظاهرته، جائزة ومباحة شرعاً، مخالفاً فيها غيره من الفقهاء ذوى المذاهب الأخرى. وما ذلك إلا لأن النصوص لم ترد بمنعها. والعكس صحيح. ويمكننا هنا ضرب العديد من الأمثلة فمثلاً لا زكاة عند ابن حزم إلا في الأموال التي ورد بها النص، وهو بذلك يقلل من نطاق الزكاة. وأيضاً لا ربا في البيوع إلا في الأصناف الستة، ولا يقاس عليها غيرها. ولا ربا عنده في أى نقد أو ثمن غير الذهب والفضة. كذلك نراه يضيق كثيراً من نطاق استغلال الأراضي الزراعية - كما سنرى - حيث يرفض ريع الأرض أو إيجارها، عملاً بظاهر النصوص. ثم إنه يرى التوسع في حقوق الفقراء لدى الأغنياء وعدم الاقتصار على الزكاة، وذلك عملاً بالنصوص^(١)، كما يرى وجوب إخراج جزء من المال من قبل الورثة، وبالتالي تأصيل فكرة ضريبة التركات أو رسم الأيلولة.

ولو أخذنا نتبع صدى المذهب الفقهي الظاهري حيال الفكر الاقتصادي لدى معتنقي هذا المذهب لوجدنا النماذج متعددة. وفي فقرات لاحقة سنعرض لبعضها.

ابن حزم والعدالة الاجتماعية ومسئولية الدولة:

مما لا شك فيه ولا جدال حوله أنه كان لابن حزم موقف صريح حاسم

(١) وعملاً بالنصوص نجد ابن حزم يجعل في المزروعات حقاً واجباً عند حصادها وهو غير الزكاة التي لا تجب يوم الحصاد ولكن بعد التصفية والتنقية حتى يمكن معرفة مقدار الناتج ومقدار ما يجب فيه. يقول ابن حزم: «فإن قيل فماذا هذا الحق المفترض في الآية؟ قلنا: نعم هو حق غير الزكاة، وهو أن يعطى الحاصد حين الحصد ما طابت به نفسه، ولا بد، لاحد في ذلك. هذا ظاهر الآية، وهو قول طائفة من السلف، المحلي، ج ٥، ص ٢١٦.

محدد حيال حقوق الفقراء لدى الأغنياء، ومسئولية الدولة عن توفير وتحقيق هذه الحقوق.

وقد غالى بعض الباحثين في تقييمهم لموقف ابن حزم هذا فقالوا بأنه رائد هذا القول والمنفرد به، وبالغوا في الإشادة به وإطرائه^(١). والحق أن هذا الموقف في حد ذاته يستحق الإشادة، لكن ذلك لا يعنى التسليم بانفراد ابن حزم به، فالحق أنه موقف إسلامي أصيل مقرر في النصوص الشرعية، وإن كان مجملًا. كما أن الإمام علي كرم الله وجهه قد قال به، وكذلك العديد من العلماء والفقهاء السابقين على ابن حزم ولاسيما الجويني. ومع هذا، فيبقى لابن حزم تميزه وانفراده لا بتقرير أصل الفكرة ولكن بتحديد ملامحها وأبعادها ورسم أطرها، وطرح آلياتها. وهذا نص عبارة ابن حزم: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم بهم الزكوات، ولا فيء سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكتفون من المطر والصيف وعيون المارة»^(٢). ثم أخذ يقدم البرهان تلو البرهان على صحة موقفه هذا.

نلاحظ أن ابن حزم تميز عن غيره في هذا الموقف من وجوه عدة، منها أنه جعل حقوق الفقراء في أموال الأغنياء لا تقف عند الزكاة بل ولا عند سائر الأموال العامة، وإنما ممتدة لما عدا ذلك، طالما أن تلك الأموال لم تسد حاجتهم. وقد جعل ذلك فرضاً مفروضاً، وليس إحساناً وتفضلاً وتطوعاً. ثم إنه ربطه

(١) على سبيل المثال انظر د. إبراهيم اللبان، حق الفقراء في أموال الأغنياء، المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية، القاهرة: ١٩٦٤م.
(٢) المحلي، ج٦، ص١٥٦ وما بعدها.

بالحاجات الأساسية، والتي مثل لها بثلاث حاجات؛ حاجة الطعام وحاجة المسكن وحاجة اللباس.

وبالطبع فليس ذلك على سبيل الحصر، وإنما هي نماذج كانت تمثل أصول الحاجات الأساسية. ويشاركها في ذلك غيرها من كل ما تمس الحاجة إليه في كل زمان ومكان. ثم إنه يحمل أغنياء الأمة كلاً في بلده ومكانه مسئولية القيام بذلك. ويحمل في الوقت ذاته الدولة والحكومة والسلطان مسئولية تحقق ذلك في المجتمع. فعلى الأغنياء تمويل هذه الاحتياجات، وعلى الحاكم إجبارهم على ذلك. وهنا نلمس مدى مشروعية الضريبة كآلية عملية لتحقيق ذلك المطلوب.

ومع عدم الغلو والإطراء لابن حزم في هذا الموقف فما لاشك فيه أنه يحمده له ويشاد به على هذا الطرح العلمي المسهب والمفصل والمؤصل والمؤطر. وهذا ما لم نجده لدى غيره من الفقهاء على هذا النحو، اللهم إلا لدي الجويني. ونلمس فوق ذلك، مدى مسئولية الدولة الإسلامية عن توفر هذه المرافق التي تسد ضروريات الحياة في المجتمع.

ابن حزم وإيجار الأرض الزراعية والمزارعة عليها:

استغلال الأراضي الزراعية من قبل غير مالكيها، من الناحية النظرية، قد يكون من خلال الإجارة وقد يكون من قبل المزارعة، وقد يكون على سبيل المنحة. أما من الناحية الشرعية فقد أثارَت هذه المسألة جدلاً طويلاً وحواراً واسعاً من قبل علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم وتخصصاتهم^(١). فهناك من

(١) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، بيروت، ابن قدامة، المغني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

يبيز كذا مطلقاً ويمنع كذا مطلقاً، وهناك من يقول بالعكس، وهناك من يبيز بشروط ويمنع بشروط، وقد نشأت هذه المواقف مبكرة في عهد الصحابة.

ومنشأ هذا التنوع المتسع في المواقف هو السنة القولية والتقريرية، فهناك العديد من النصوص النبوية في هذا الشأن، وهناك الواقع العملي الذي كان قائماً في عصر الرسول ﷺ. وتجدر الإشارة إلى أن هذه القضية مازالت تحظى بتنوع وتعدد الآراء والمواقف الشرعية حتى يومنا هذا. والمطلوب هنا بيان موقف ابن حزم من هذه المسألة، لأننا بصدد تناول فكره الاقتصادي، وهذه المسألة لها أهميتها الاقتصادية غير المنكورة، ولأن موقف ابن حزم من هذه المسألة له خصوصياته في جوانب مهمة، وأخيراً لأن بعض الباحثين المعاصرين في الاقتصاد الإسلامي كان له فهمه في مضمون ودلالة موقف ابن حزم، والذي امتد به ليربط بينه وبين الربا. وحقيقة الأمر - كما نعتقد - يمكن توضيحها في الفقرات التالية:

١- ابن حزم يرفض بشكل مطلق إجارة الأرض لأي غرض من الأغراض ولأي مدة من المدد، وبأي مقابل. هذا هو نص عبارته في المحلي: «ولا تجوز إجارة الأرض أصلاً لا للحرث فيها، ولا للغرس فيها، ولا للبناء فيها. ولا لشيء من الأشياء أصلاً. لا لمدة مسماة، قصيرة ولا طويلة، ولا لغير مدة مسماة. لا بدنانير، ولا بدراهم، ولا بشيء أصلاً. فمتى وقع فسخ أبدأ»^(١). هذه هي عبارته وهي صريحة وحاسمة في بيان موقفه القائم على الرفض المطلق لاستغلال الأراضي من خلال عقد الإجارة.

(١) المحلي، ج ٨، ص ١٩٠.

٢- الأصل الشرعي الذي اعتمد عليه ابن حزم في موقفه هذا: بداية علينا أن نتذكر جيداً أن ابن حزم ظاهري المذهب، وأنه لا يعول إلا على ظاهر النصوص. إن الذي اعتمد عليه في هذا القول هو النصوص النبوية التي صححها. يقول ابن حزم: «برهان ذلك ما روينا من طريق مسلم عن ابن شهاب قال: اخبرني سالم بن عبد الله بن عمر قال: لقي عبد الله بن عمر رافع بن خديج فسأله: فقال له رافع: سمعت عمي. وكانا قد شهدنا بدرأ. يحدثان - أهل الدار. «أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض» فذكر الحديث، وفيه «أن ابن عمر ترك كراء الأرض» وممن روينا عنه المنع من كراء الأرض جملة، [جابر ابن عبد الله ورافع بن خديج وابن عمر وطاوس ومجاهد والحسن]^(١). إلى هنا يتضح لنا جانبان من موقف ابن حزم من كراء - إجارة - الأرض: الجانب الأول أنه يرفض ذلك مطلقاً، والجانب الثاني أن دليله في ذلك هو النصوص وعمل بعض الصحابة. وليس شيئاً آخر، من قياس على كذا أو كذا، والمعروف أن ابن حزم طبقاً لمذهبه لا يرى تعليل النصوص.

٣- إذا كان هذا هو موقف ابن حزم من إجارة الأرض. فماذا عن موقفه من الأساليب الأخرى لاستغلال الأرض؟. يصرح ابن حزم بجواز أسلوب المزارعة، كما يصرح بجواز إجارة ما قد يكون على الأرض من بناء. ففي عبارة له يقول: «ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزء مما يخرج منها أو المغارسة - الغرسة للحدائق والأشجار والزراعة للمزروعات الأخرى - كذلك فقط. فإن كان فيها بناء قلّ أو كثر جاز استئجار ذلك البناء، وتكون الأرض تبعاً لذلك

(١) المحلي، ج ٨، ص ١٩٠.

البناء غير داخلة في الإجارة أصلاً»^(١). ثم عاد ابن حزم وقال في خلال تناوله لباب المزارعة والمغارسة: «ولا يجوز كراء الأرض بشيء أصلاً، لا بدنانير ولا بدراهم ولا بعرض، ولا بطعام مسمى، ولا بشيء أصلاً. ولا يحل في زرع الأرض إلا أحد ثلاثة أوجه: إما أن يزرعها المرء. صاحبها. بآلته وأعوانه وبذره وحيوانه، وإما أن يبيع لغيره زرعها ولا يأخذ منه شيئاً، فإن اشتركا في الآلة والحيوان والبذر والأعوان دون أن يأخذ منه للأرض كراء فحسن. وإما أن يعطى أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه وأعوانه وآلته بجزء، ويكون لصاحب الأرض مما يخرج الله تعالى منها مسمى، إما النصف أو الثلث أو الربع أو نحو ذلك، قلّ أو كثر، ولا يشترط على صاحب الأرض البتة شيء من كل ذلك، ويكون الباقي للزارع. قلّ ما أصاب أو كثر، فإن لم يصب شيئاً فلا شيء له ولا شيء عليه. فهذه الوجوه جائزة، فمن أبى فليمسك أرضه»^(٢). إن ابن حزم يميز المزارعة شريطة ألا يشترط على صاحب الأرض أن يقدم أى شيء بخلاف الأرض. بل يتحملها كلها المزارع فإن اشترط شيء من ذلك على صاحب الأرض فهذا لا يجوز لأنه حسب نص ابن حزم ليس في كتاب الله وكل ما كان كذلك فهو باطل. ويقول لكن لو كان ذلك على سبيل التطوع من صاحب الأرض فلا بأس لأنه فعل خير^(٣). والأصل الذي اعتمد عليه ابن حزم في موقفه هذا يشرحه في قوله: «برهان ذلك... أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه» ثم ذكر ابن حزم حديث البخاري عن ابن عمر وذهابه لرافع وقول رافع له نهى الرسول ﷺ

(١) نفسه، ونفس المكان.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٢١١.

(٣) نفسه، ج ٨، ص ١١٧.

عن كراء الأرض. ويقول ابن حزم إن ابن عمر كان يكرى أرضه فلما سمع ذلك من رافع امتنع عن كراء أرضه. ونقل أحاديث أخرى تفيد المنع من كراء الأرض، وأيضاً أقوال الكثير من الصحابة والتابعين^(١).

وفي أصل جواز المزارعة يقول ابن حزم فيما رواه البخاري إن الرسول ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها من زرع أو ثمر. وفيما رواه مسلم أنهم يعتملوها. يستغلوها. من أموالهم ولرسول الله ﷺ نصف ثمرها^(٢).

ويجمع ابن حزم بين الأحاديث الناهية مطلقاً عن كراء الأرض وأخذ جزء من ريعها من الغير وفعله ﷺ في خيبر بأن ما فعله في خيبر بحكم كونه الأخير عملاً، وموت الرسول ﷺ وهو جارى وسارى هو نسخ لقول الرسول ﷺ بالنهي المطلق السابق. يقول ابن حزم: «ففي هذا أن آخر فعل رسول الله ﷺ إلى أن مات كان إعطاء الأرض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر ومن الشجر، وعلى هذا مضى أبو بكر وعمر وجميع الصحابة معها فوجب استثناء الأرض ببعض ما يخرج منها من جملة ما صح النهي عنه من أن تكرى الأرض أو يؤخذ لها أجر وحظ، وكان هذا العمل المتأخر ناسخاً للنهي المتقدم عن إعطاء الأرض ببعض ما يخرج منها، لأن النهي قد صح.. وقد صح أيضاً عمل رسول الله ﷺ مع خيبر وموته على هذا العمل، فصح أنه نسخ صحيح متعين لا شك فيه، وبقي النهي عن الإجارة جملة بحسبه، إذ لم يأت شيء ينسخه ولا يخصصه البتة...»^(٣). وبعد أن أنهى ابن حزم تقديم برهانه على موقفه أخذ يناقش المخالفين له. ولم يخرج في ذلك عن الذهاب إلى عدم صحة بعض الأحاديث

(١) نفسه، ج ٨، ص ٢١١ وما بعدها.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٢١٣ وما بعدها.

(٣) نفسه، ج ٨، ص ٢١٤.

والآثار^(١)، ورفض ما قالوه وما قدموه من شروط وحالات لأنها لا أصل لها. وأطال في ذلك النفس كثيراً^(٢).

نخلص من ذلك بأن ابن حزم يمنع أسلوب الإجارة للأراضي ويميز أسلوب المزارعة والمغارسة فيها شريطة ألا يشترط على صاحب الأرض أن يقدم شيئاً غير الأرض. والمعروف أن عقد الإجارة ينضوي تحت عقود المعاوضة أما عقد المزارعة فينضوي تحت عقود المشاركة. وهذا يغير ذاك في الجوهر والمضمون، كما وضح ذلك بجلاء الشيخ ابن تيمية رحمه الله.

ويجب في النهاية أن نقول إن جمهور العلماء والفقهاء على جواز إجارة الأرض، وعلى جواز المزارعة وإن بضوابط عند بعضهم^(٣).

٤- الدلالات والمتضمنات الاقتصادية لقول ابن حزم بعدم جواز إجارة الأرض: لو قلنا بهذا الرأي فإن نطاق استغلال الأراضي الزراعية يقل ويضيق، فليس أمام المالك لها إلا زراعتها بنفسه أو دفعها للغير على سبيل المزارعة. وفي هذا تضيق، فقد لا تكون المزارعة متيسرة في كل حال، وقد لا يستطيع المالك زراعة أرضه بنفسه. ومن ثم تعطل الأرض. وفي ذلك ما فيه من خسارة اقتصادية. وما الفرق بين مالك لأرض يؤجرها للغير فيستفيد ويستفيد الغير ويستفيد الاقتصاد القومي ومالك لدار أو آلة أو جهاز يدفعه للغير مؤجرة فتتحقق الاستفادة للجميع؟! ومن ناحية أخرى فإن القول بحرمة الإجارة

(١) يميز علماء الحديث بين الحديث الشريف والآثر، فالحديث ما قاله الرسول ﷺ أما الأثر فهو قول قاله أحد صحابة رسول الله ﷺ مثل قول عمر بن الخطاب رضى الله عنه كذا أو كذا فيقال ورد في الأثر عن عمر قوله كذا... الخ.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٢١٤ - ٢٢٥.

(٣) ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ابن رشد، بداية المجتهد، مرجع سابق.

للأراضي قد تكون له جوانب إيجابية حيث يمنع ما يعرف بالملكية الغائبة، وما ظهر في أوروبا وغيرها من ملاك زراعيين غائبين عن أراضيهم، ومع ذلك يأخذون عائدها من جهد وكد المزارعين، دون بذل أى عطاء أو إسهام من قبلهم بخلاف مجرد تقديم أرض قد لا يكون لهم فيها مزيد بذل وعطاء. لكن ذلك لا يبرر اقتصادياً الذهاب إلى حظر إجارة الأرض الزراعية بشكل مطلق.

فليس بالضرورة أن يكون كل صاحب أرض إقطاعياً مقيماً في المدينة، وحتى لو كان المالك كذلك فلا يمنع شرعاً من تأجير أرضه لمجرد كونه كذلك.

بين الربيع والربا عند ابن حزم:

بعض الباحثين المعاصرين عندما تناولوا مسألة إجارة الأرض قالوا برفضها، معتمدين في ذلك إلى حيثيات متعددة، منها موقف ابن حزم. لكنهم ربطوا بين الإيجار وبين الربا. ذاهبين إلى أن تحريم الربا يتعارض مع إباحة إجارة الأرض. فكلاهما حصول على مال زائد بغير عوض. متسائلين عن الفرق بين إجارة الأرض وإجارة النقود والربا^(١).

وهذا القول مردود عليه من جمهور الباحثين؛ الفقهاء والاقتصاديين المعاصرين. وليس هنا مجال التعرض لذلك. لكن الذي نودّ التنبيه إليه هو ما إذا كان موقف ابن حزم في رفضه للإيجار مستنداً بوجه من الوجوه على فكرة الربا. بمعنى أن حصول مالك الأرض على إيجار لأرضه هو عمل ربوي يباثل حصول صاحب النقود على فائدة لها.

والجواب عن ذلك بلا. فليس هناك - فيما أطلعنا عليه من نصوص

(١) انظر على سبيل المثال: د. محمود أبو السعود، خطوط رئيسة في الاقتصاد الإسلامي، بيروت: دار القرآن الكريم. د. رفيق المصري، مصرف التنمية الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة. د. إبراهيم الطحان، الاقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً، دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الأزهر.

وعبارات لابن حزم ما يوحى بذلك من قريب أو بعيد. فكل معتمده هي نصوص صحت عنده منعت ذلك، ولم يشر من قريب أو بعيد عند تناوله لهذه المسألة إلى ما يشتم منه رائحة الربا. يضاف على ذلك أن ابن حزم يصرح بأن الربا في القرض مطلقاً وفي البيع في أموال محددة معينة بنص الحديث. وإجارة الأرض ليست بقرض وليست ببيع، وخاصة أن ابن حزم لا يرى الإجارة من باب البيع، بل عقد مغاير تماماً لعقد البيع^(١). كما أن الأرض ليست من الأموال الربوية المنصوص عليها في الحديث الشريف.

ويقول ابن حزم: «لا ربا إلا فيما نص عليه الرسول ﷺ»: ثم إن قياس الإيجار على الربا مرفوض من حيث المبدأ عند ابن حزم لأنه يرفض مطلقاً فكرة القياس واعتباره مصدراً من مصادر التشريع. يضاف إلى ذلك أن كبار فقهاءنا القدامى الذين تناولوا مسألة إجارة الأرض، في توجيههم لموقف من قال برفضها. لم يشيروا إلى دخولها في باب الربا. يقول ابن تيمية: «إن ذلك ليس من الربا في شيء وإنما هو عندهم من باب الضرر»^(٢). ويقول ابن رشد: «إن معتمدهم من حيث المعنى ما هنالك من غرر.. وليس من ربا»^(٣).

وبهذا لا نجد ربطاً بين حرمة الإيجار وحرمة الربا عند ابن حزم. والواضح أن من ربط بينهما من المعاصرين كان متأثراً بأفكار غريبة وردت في هذا الشأن^(٤).

(١) المحلي، ج ٨، ص ١٨٣.

(٢) نفسه، ج ٨، ص ٤٨٩.

(٣) القواعد النورانية، دار الفكر، بيروت: ج ٢، ص ١٨٥.

(٤) بداية المجتهد، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥٠ وما بعدها.

(٥) د. رفيق المصري، مرجع سابق.

من أفكار ابن حزم الاقتصادية:

١- مسؤولية الدولة عن الإنتاج والاستثمار: تناول ابن حزم بتفصيل وتأصيل قضية العدالة الاجتماعية والاقتصادية موضعاً مدى مسؤولية الدولة عن تحقيق التوازن الاجتماعي. وهو بذلك يكون قد تعرض لأحد ركني الاقتصاد المتمثل في عدالة التوزيع. ومما يحمد لابن حزم أنه لم يغفل الركن الثاني للاقتصاد المتمثل في الإنتاج. فلقد تناوله هو الآخر. واللافت للنظر في تناول ابن حزم لهذه المسائل الاقتصادية المهمة هو التفاته القوي للدولة وما عليها من مسؤولية وما لها من دور حيال هذه المسائل. فهو هنا يشدد على أهمية الإنتاج والمزيد منه، كما يفيد أن القائم بذلك هو الأفراد أو القطاع الخاص، دونما إغفال أو إزاحة لدور الدولة، فعليها أن توفر لهم المناخ الصحيح الذي يساعد على ذلك، سواء في ذلك النواحي الاقتصادية أو النواحي القانونية التشريعية. يقول ابن حزم: «ويأخذ السلطان الناس بالعمارة، وكثرة الغراس، ويقطعهم الإقطاعات في الأرض الموات. ويجعل لكل أحد ملك ما عمره، ويعينه على ذلك لترخص الأسعار، ويعيش الناس والحيوان، ويعظم الأجر، ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة»^(١).

٢- ابن حزم يؤمن بحرية الأسواق وعدم تدخل الدولة فيها من خلال التسعير، ومن حق البائع أن يعرض سلعته بأكثر مما تباع به وبأقل. ولا يجوز أن يعترض عليه معترض من أهل السوق أو الدولة^(٢). ويرد على المالكية الذين قالوا بجواز الرفع في السعر وبعدهم جواز الخفض فيه احتجاجاً بفعل عمر وبأن

(١) نقلاً عن ابن الأرزق «بدائع السلك في طبائع الملك» وزارة الإعلام، بغداد، ج ١، ص ٢١٩.

(٢) المحلي، ج ٩، ص ٤٠.

ذلك يضر بأهل السوق. وردَّ ابن حزم عليهم بعدم ورود ذلك عن عمر أو بحمله على معنى غير الذي فهموه منه، كما أن القول بذلك يضر المشتريين أو حسب عبارته أهل البلد كلهم بما فيهم من فقراء، كما أنه يحول بين المحسن وعمل الخير. وينفى أن يكون في خفضه للسعر إضرار بالبائعين، فلهم أن يفعلوا مثل ما فعل أو يمسكوا أموالهم. وقد اعتمد ابن حزم في ذلك على ظواهر النصوص القرآنية: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. والتحليل الاقتصادي لا يخطئ ابن حزم مطلقاً كما لا يخطئ المالكية مطلقاً. وإنما هي الأحوال والأوضاع والنماذج المختلفة المتنوعة من سلوكات البائعين. فالترخيص من البعض قد يضر وقد لا يضر. وقد يكون المقصد الإضرار وقد لا يكون.

٣- ابن حزم وحسن تخصيص الموارد: ورد على لسان ابن حزم ما يفيد تأكيده على الرشد الاقتصادي، وعدم الميل نحو الأدنى مع إمكانية تحقيق ما هو أعلى، وأهمية مراعاة تكلفة الفرصة المضاعفة، وما يفيد في نفس الوقت ضرورة التخصيص الكفء للموارد المالية والبشرية. ومن ذلك قوله: «من شغل نفسه بأدنى العلوم، وترك أعلاها وهو قادر عليه كان كزارع الذرة في الأرض التي يجود فيها البر، وكغارس الشِّعرا حيث يزكو النخل والزيتون»^(١).

٤- ابن حزم والمفاضلة بين الغنى والفقر: يعلق ابن حزم على سؤال أثير كثيراً بين علماء المسلمين على مر العصور، وهو: أيهما أفضل: الغنى أم الفقر؟ فيقول: «إن هذا السؤال فاسد لأن الفضل والجزاء في الجنة إنما هو للعامل لا لحالة محمولة فيه إلا أن يأتي نص... والصواب أن يقال أيهما أفضل: الغنى أم

(١) الأخلاق والسير، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠م، ص ٢٢.

الفقير؟ والجواب هو ما قاله الله تعالى: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٩٠] فإن كان الغني أفضل عملاً من الفقير فالغني أفضل، وإن كان الفقير أفضل عملاً من الغني فالفقير أفضل. وقد استعاذ الرسول ﷺ من فتنة الفقر وفتنة الغنى، وجعل الشكر بإزاء الغنى والصبر بإزاء الفقر..^(١)

٥- ابن حزم والنقود: المسألة النقدية طرحت بقوة على بساط البحث من جوانبها المختلفة لدى علماء المسلمين، ومن ذلك المادة التي تصنع وتضرب منها النقود. وهل من الضروري أن تكون من الذهب والفضة، كما هو الشائع في تلك العصور أم يمكن أن تكون من أى مادة؟ وقد كان لابن حزم رأيه الواضح حيال هذه القضية، ذاهباً إلى عدم التقييد بمادة معينة تصنع منها النقود، قائلاً: «ولا ندرى من أين وقع لكم الاقتصار بالثمين على الذهب والفضة، ولا نص في ذلك ولا قول أحد من أهل الإسلام. وهذا خطأ في غاية الفحش»^(٢).

أثر ابن حزم في الفكر الاقتصادي اللاحق:

برغم المعاناة الشديدة التي طالت ابن حزم والمحنة القاسية التي لحقت به في علمه من تحريق لمؤلفاته واضطهاد ونفي له والحيلولة بينه وبين نشره لعلمه بيسر وحرية. برغم ذلك كله فقد كان له اتباع نقلوا علمه وإن كانوا قلة. وعلى رأس هؤلاء تلميذه أبو عبد الله محمد بن نصر الحميدي المتوفى سنة ٤٨٨ هـ، كان مؤرخاً حافظاً راوية^(٣). ولم يخل جيل من ظاهري ينتصر لأهل الظاهر، ويدافع عنهم ويدعو لاتباع فكرهم. وقد أخذ عن الحميدي أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسي فقه الظاهر والدعوة إليه في المشرق، أما في المغرب فكان هناك أبو

(١) الفصل، القاهرة مكتبة السلام، ج ٥، ص ١٨.

(٢) المحلي ج ٣، ص ٩٥٠.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص ٤٤٣ وما بعدها.

الخطاب ابن دحية، فقد نشر مذهبه في الأندلس كلها ثم دعا إليه في مصر. وجاء يعقوب بن يوسف، ثالث ملوك الموحدين في الأندلس والمغرب، فدعا إلى مذهب ابن حزم وأعلن العمل به. وأمر بإحراق كتب الفقه الأخرى وخاصة كتب المالكية. وهكذا لم يعد المذهب الظاهري اتباعاً له حتى يومنا هذا. ومع هذا فلم يتمكن من الاطلاع على ما يفيد تأثير ابن حزم في الفكر الاقتصادي اللاحق بشكل خاص ومحدد في العصور التالية له. لكننا اليوم، وفي ظل النهضة المعاصرة في مجال الاقتصاد الإسلامي وجدنا بعض الباحثين في الاقتصاد تأثروا بابن حزم في بعض أفكاره^(١)؛ وخاصة موقفه حيال ريع الأرض الزراعية. كما نجد، من ناحية أخرى تأثر بعض القوانين المعاصرة بفكرة ابن حزم حيال الوصايا. وتقنين مبدأ الوصية الواجبة التي قال بها^(٢).

كذلك نجد في كتب المالية العامة لونا من ألوان الضرائب هي ضريبة التركات ورسم الإيلولة وقد عمل بهما في بعض البلاد. وتجد مستنداً لها في فقه ابن حزم^(٣)، الذي يقول بضرورة إخراج جزء من التركة للغير عند قسمتها طبقاً للآية الكريمة ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: ٨].

(١) نذكر منهم د. رفيق المصري، د. محمود أبو السعود، د. إبراهيم الطحاوي.

(٢) أبو زهرة، ابن حزم... مرجع سابق.

(٣) أبو زهرة، ابن حزم... مرجع سابق.

المراجع

١. ابن حزم.
المحلي، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
الإحكام. دار الفكر العربي، القاهرة: ١٩٧٨ م.
طوق الحمامة.
الأخلاق والسير، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠ م.
نقط العروس. تحقيق د/ شوقي ضيف، ١٩٥١ م.
الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: دار السلام العالمية.
٢. الشيخ محمد أبو زهرة، ابن حزم - حياته وعصره وآرؤه الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة.
- تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة.
٣. الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة: بيروت: ١٩٨٤ م.
٤. المقرئ، نفع الطيب، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت: ١٩٦٨ م.
٥. محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ١٩٦٨ م.
٦. محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الأسرة، القاهرة: ٢٠٠٣ م.
٧. د. عز الدين أحمد موسي، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، بيروت.
٨. د. الحبيب الجنحاني، المجتمع العربي الإسلامي...، عالم المعرفة، الكويت: ٢٠٠٥ م.

٩. د. حسن حسنى، ورقات عن الحضارة العربية بأفريقيا، تونس: ١٩٧٢ م.
١٠. ف.ب. هوبكنز، النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى، ترجمة أمين الطيبي، تونس: ١٩٨٠ م.
١١. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد.
١٢. د. إبراهيم اللبان، حقوق الفقراء في أموال الأغنياء، المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية، القاهرة: ١٩٦٤ م.
١٣. ابن قدامة، المغنى، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
١٤. ابن رشد، بداية المجتهد، دار الفكر، بيروت.
١٥. د. رفيق المصري، مصرف التنمية الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٦. د. محمود أبو السعود، خطوط رئيسة في الاقتصاد الإسلامي، دار القرآن الكريم، بيروت.
١٧. د. إبراهيم الطحان، الاقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً، دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الأزهر.
١٨. ابن تيمية، القواعد النورانية، دار الفكر، بيروت.
١٩. ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع المسلك، وزارة الإعلام، بغداد.

أبو إسحاق الشاطبي وفكره الاقتصادي (١)

«ت ٧٩٠هـ - ١٢٨٨م»

تعريف به (١):

هو إبراهيم بن موسى بن محمد، يكنى بأبي إسحاق، ونسبته اللخمي الغرناطي الشاطبي. ولد بمدينة غرناطة بتاريخ لم يحدد يقيناً، وقيل ولد أواخر الربع الأول من القرن الثامن الهجري أو أوائل الربع الثاني منه. وقد شب وترعرع بقرطبة ومات بها عام ٧٩٠هـ.

وقد كان منذ صغره شغوفاً بطلب العلم بكل فروع وأطرافه، ويُحدّث عن ذلك في تقديمه لكتابه «الاعتصام» قائلاً: «لم أزل منذ فتق للفهم عقلي ووجه شطر العلم طلبي أنظر في عقلياته وشرعياته وأصوله وفروعه لم أقتصر منه على علم دون علم، ولا أفردت من أنواعه نوعاً دون آخر»، وكان مولعاً في دراسته بالكتب الإسلامية القديمة وليس بالكتب المتأخرة، فكان يعتبر الأولى هي المصادر التي ينبغي أن يعول عليها في التحصيل والدراسة. كما أنه تميز بالتمهل والتأني وكثرة مشاورة أصحابه فيما يقدم عليه من تأليف. وقد تعرض لمحنة قاسية من جراء حملته على أهل البدع والأهواء.

(١) هذا البحث منشور في الموسوعة الدولية للاقتصاد الإسلامي، الجمعية الدولية للاقتصاد الإسلامي، لندن.

(١) من أوسع التراجم المنشورة للشاطبي ترجمة محمد أبو الأجنان في تقديمه لكتابين للشاطبي وهما: «الإفادات والإنشاءات» وكذلك «فتاوى الإمام الشاطبي» ومن الترجمات القديمة ترجمة تلميذ الشاطبي أبو عبد الله المجاري. وانظر ترجمته في مقدمة كتاب الاعتصام للسيد محمد رشيد رضا الذي قام بتحقيق الكتاب ونشره في مطبعة المنار. وانظر أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض: ١٩٩٢م، وانظر أيضاً: د. أكرم البدرى أبو العينين، فتاوى الإمام الشاطبي في ضوء القواعد الأصولية، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، ٢٠٠٢م.

- شيوخه: أبو جعفر، أحمد بن الحسن الكلاعي المتوفى سنة ٧٢٨هـ. وقد تتلمذ عليه الشاطبي منذ الصغر وكان جليل القدر، له مؤلفات عديدة.
- محمد بن علي الإلبيري المتوفى عام ٧٥٤هـ تتلمذ عليه الشاطبي في العربية والقراءات.
 - أبو عبد الله محمد بن محمد المقري، المتوفى ٧٥٦هـ كان فقيهاً ومفسراً ومحدثاً، له الكثير من المؤلفات.
 - محمد بن أحمد السبتي، المتوفى سنة ٧٦٠هـ كان شيخ العربية في عصره.
 - محمد بن أحمد التلمساني، المتوفى عام ٧٧١هـ من كبار الفقهاء والأصوليين.
 - أبو العباس أحمد بن قاسم، الشهير بالقبّاب، من كبار الشيوخ في عصره.
 - شمس الدين محمد بن أحمد ابن مرزوق، من كبار الشيوخ في عصره، وله العديد من المؤلفات.
 - أبو سعيد فرج بن قاسم بن لب، شيخ شيوخ غرناطة، له العديد من المؤلفات.
 - أبو علي الزواوي، شيخ الشاطبي في الأصول.
- وهناك غيرهم من الشيوخ في الفنون المختلفة.
- تلاميذه: أبو يحيى محمد بن محمد بن عاصم من كبار شيوخ عصره.
- القاضي أبو بكر بن محمد بن محمد بن عاصم الغرناطي، فقيه أصولي محدث، له العديد من التأليف، توفي عام ٨٢٩هـ.
 - محمد بن محمد المقري، من كبار المحدثين.
 - محمد، أبو عبد الله البياني الأندلسي الغرناطي.

معاصروه: منهم:

- قاضي الجماعة عماد الدين محمد بن محمد بن إبراهيم، المعروف بابن الحاج، له العديد من المؤلفات، توفي عام ٧٧١هـ، وقد درس مع الشاطبي على الشيخ البيري.
- أبو عبد الله، محمد بن عبد الله التلمساني الغرناطي المعروف بابن الخطيب، درس مع الشاطبي على ابن لُبَّ.
- أبو بكر بن أبي القاسم محمد بن جزي، له العديد من المؤلفات.
- أبو عبد الله محمد بن علي، المعروف بابن علامة الغرناطي، كان من كبار شيوخ غرناطة تتلمذ مع الشاطبي على الكثير من الشيوخ.

المنزلة العلمية للشاطبي:

احتل الشاطبي منزلة علمية سامية بين علماء عصره في غرناطة والأندلس والمغرب العربي. وقد زادت منزلته هذه علواً في العصر الحديث. والشاطبي جدير بهذه المكانة، فقد حرص منذ نعومة أظافره على تحصيل العلوم المختلفة مثل علوم الشريعة، وعلوم اللغة، وعلوم الرياضيات والطب. والشاطبي يحدث عن نفسه قائلاً: «... وذلك أني - والله الحمد - لم أزل منذ فتق للفهم عقلي، ووجه شطر العلم طلبني انظر في عقلياته وشرعياته وأصوله وفروعه، لم اقتصر على علم دون علم، ولا أفردت عن أنواعه نوعاً دون آخر، حسبما اقتضاه الزمان والإمكان، بل خضت في لججه خوض المحسن للسباحة وأقدمت في ميادينه إقدام الجري»^(١).

(١) الاعتصام، دار عمر بن الخطاب للنشر، الإسكندرية، ص ٢٤ ج ١

وقد ظهرت مقدرته العلمية الفائقة في تأليفه العديدة وعلى رأسها «الموافقات» الذي لا يتمكن من قراءته إلا كل من هو فذ من العلماء. ومما يحمده له أنه مع هذه المكانة العلمية كان يتحلى بالأخلاق الحميدة ويتدثر بلباس التقوى، متجنباً الغرور والعجب، معترفاً بفضل العلماء السابقين والمعاصرين ومكانتهم حتى وإن اختلف مع بعضهم. كل هذا جعله محل اهتمام وعناية، يضاف إلى ذلك عامل رئيس في هذا الاهتمام وهو ما قدمه من عطاء علمي متميز ومتفرد في موضوع كان السابقون عليه يعرضون له عرضاً جزئياً سريعاً، على ما به من أهمية وما له من خطورة وهو موضوع مقاصد الشريعة والذي أصبح يعرف به، ويسمى الشاطبي بأبي المقاصد، حيث لم ينهج نهج علماء سابقين في علم أصول الفقه من مجرد الشرح والتخليص لما قاله كبار علماء الأصول ودونها خروج على الخط والنهج، وإنما اتجه بكل عقله وذهنه وعلمه إلى دراسة موضوع مقاصد الشريعة وغاياتها والمستهدف منها، وهو كما يقول، بحق الدكتور المذكور: «تحول من عقلية المتلقين والتلقين إلى عقلية التفكير والاستنتاج والاستقراء والتحليل والنقد والموازنة»^(١). بل إن بعض المفكرين المعاصرين ليمد النظر إلى ما هو أبعد من ذلك، فيقول عمر عبيد حسنة: «إن من شأن ذلك أن يحدث تغييراً استراتيجياً في الثقافة ونقله نوعية في الحياة العقلية والذهنية، وأن يعيد للوحي ما يجب أن يكون له من عطاء متجدد...»^(٢) وقد أثنى عليه العديد من العلماء، وفيه يقول العلامة الشيخ حسنين مخلوف: «العلامة المحقق

(١) د. عبد الحميد مذكور، الأصول الاعتقادية في فكر الإمام الشاطبي، مجلة المسلم المعاصر، العدد ١١٣ في ٢٠٠٤م.

(٢) عمر عبيد حسنة، تقديم كتاب: «الاجتهاد المقاصدي للدكتور نور الدين الخادمي، سلسلة كتاب الأمة العدد ٦٥، الدوحة: ١٤١٩هـ.

النَّظَار أحد الجهابذة الأخيار، وكان له القدم الراسخ في سائر الفنون والمعارف، أحد العلماء الإثبات وأكابر الأئمة الثقات، الفقيه الأصولي المفسر المحدث»^(١).

تعريف بعصره^(٢):

أ - الحياة السياسية: عاش الشاطبي حياته كلها في مدينة غرناطة، والتي كانت في بدء الفتح الإسلامي للأندلس قرية مغمورة، ثم ما لبثت أن أصبحت عاصمة الدولة الإسلامية النصرية، والتي حكمت الأندلس في النصف الأول من القرن السابع الهجري على يد الغالب بأمر الله أبي عبد الله محمد بن يوسف الخزرجي الأنصاري الذي أسس مملكة غرناطة الإسلامية، وأصبحت دولتهم تعرف بالدولة النصرية، وعرف ملوكهم بملوك بني النصر أو بني الأحمر، وقد خاض الغالب معارك ضارية للسيطرة على العديد من المدن والممالك المجاورة، وتولى بعده ابنه محمد بن الأحمر، الذي كان يعرف بمحمد الفقيه، والذي يعد أعظم ملوك بني الأحمر، وكانت له مواقع مشهودة مع النصارى، وتوفى بعد مدة طويلة من الحكم، وقد خلفه في الحكم محمد الملقب بالمخلوع، كان عالماً لكنه لم يكن سياسياً إدارياً بارعاً، فسطا على السلطة من الناحية العملية وزيره ابن الحكيم، واضطربت الأمور، وشبت ثورة بقيادة أخيه أبي الجيوش، نصر بن محمد الفقيه، وقتل الوزير وعزل السلطان وتربع أخوه على العرش، وكان شاباً مولعاً بالأبهة والمظاهر الملكية، غير حكيم في إدارة أمور المملكة وعادت القلاقل والاضطرابات وبدأت مملكة غرناطة تنتقص من أطرافها من قبل

(١) الشيخ حسنين مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية، ١٣٤٩هـ، ص ٢٣١.

(٢) اعتمدنا في هذه الفقرة على ما ذكره د. أكرم البدرى في رسالته فتاوى الإمام الشاطبي مرجع سابق، ص ١٢ وما بعدها.

النصارى، وقام ابن عم أبيه بالخروج عليه وهزيمته والجلوس مكانه، وقد استقرت الأمور في عهده وحدثت معركة كبيرة بينه وبين النصارى انتصر عليهم انتصاراً ساحقاً، لكنه قتل غيلة من قبل ابن عمه محمد بن إسماعيل، وسرعان ما خلفه ابنه الطفل الذي لم يبلغ الحادية عشرة، ورغم ذلك كان شجاعاً قوياً، انتصر على النصارى في أحد المواقع الكبيرة، وقد اغتيل هو الآخر، وتولى أخوه أبو الحجاج، وكان فتى لم يبلغ العشرين من عمره، لكنه عدّ من أعظم ملوك بني نصر، وقتل أيضاً غيلة ثم خلفه ولده، وفي عهده كانت ثورة في غرناطة أطاحت به وفر إلى بلاد المغرب، وحلّ أخوه محله، ثم سرعان ما قتل غيلة من قبل ابن عمه، المعروف بمحمد الغنى بالله، والذي كان يتحلى بالحزم والقوة والقدرة الإدارية وظل في حكمه حتى توفي عام ٧٩٣هـ.

من هذا العرض السريع يتضح كيف كانت تعيش غرناطة في هذه الحقبة من اضطرابات وفتن وثورات وانقلابات مبعثها حب السلطة والجاه والرئاسة والمناصب، وأخيراً سقطت مملكة غرناطة في أيدي نصارى إسبانيا عام ٨٩٧هـ.

ب- الحياة الاجتماعية والاقتصادية: تشكل المجتمع المسلم في الأندلس من الفاتحين، وهم من العرب والبربر، وكان بينها الكثير من النزاعات، وعاش معهم المسيحيون من سكان البلاد الأصليين ومن الصقالبة الذين جلبوا من هنا وهناك، وعاشوا على الزراعة. وبرغم كثرة المنازعات فإن غرناطة عاشت حياة الرغد والرفاهية في غالب أيامها وعاشت أعياداً وحفلات ومباهج، وقد وصل الحال ببعضهم إلى الخوض في بحار السرف والترف وانتشر الغناء في كل مكان. ويقص علينا لسان الدين بن الخطيب بعضاً من صور التفنن في الزينة لدى النساء فيقول: «وقد بلغن من التفنن في الزينة لهذا العهد والمظاهر بين المصبغات

والتنفيس بالذهبيات والديباقيات والتماجن في أشكال الحلي إلى غاية نسأل الله أن يغض عنهن فيها عين الدهر ولا يجعلها من قبيل الابتلاء والفتنة» ولعل هذا ينبىء عن مدى التحلل الأخلاقي الذي شاع. وقد كانت غرناطة ملاذاً للنازحين من الممالك المجاورة التي سقطت في أيدي النصارى، الأمر الذي وفر الكثير من الأيدي العاملة والخبرات المتنوعة في الزراعة والصناعة والتجارة، مما عمل على ازدهار الوضع الاقتصادي، لكن ذلك كله لم يصمد أمام كثرة الفتن والقلقل والانقلابات في الداخل والحروب في الخارج، فتدهور الوضع الاقتصادي، وقلّت أموال بيت المال وعجزت عن القيام بالنفقات العسكرية المطلوبة، وكان هذا مدعاة لطرح قضية التوظيف - فرض الضرائب - على الساحة الفقهية، وكذلك مسألة الاقتراض العام، وكان للشاطبي إسهامات بارزة فيها نعرض لها في فقرات قادمة.

ج- الحياة العلمية والثقافية: بالرغم مما كانت تعانيه الحياة السياسية، وأيضاً الحياة الاجتماعية من انحرافات واختلالات لكن ذلك لا ينفي وجود ظاهرة التدين والتمسك به لدى جمهور السكان. ثم إن الحياة العلمية في تلك المدينة كانت طيبة، وكانت هناك المؤسسات العلمية التي ضمت الكثير من خيرة الشيوخ والعلماء، ومنها الجامع الأعظم، ولعل هذا يذكرنا بالجامع الأزهر في مصر وما كان له من عظيم الأثر في الحياة العلمية والثقافية. كذلك كانت مدرسة النصرية ذات الضخامة والسعة والأبهة، وقد استمرت في تدريس العلوم الإسلامية وغيرها حتى سقوط الأندلس.

الأثار العلمية للشاطبي:

أشرنا سلفاً إلى المكانة العلمية للشاطبي في نظر العلماء. ونوضح هنا أن

الشاطبي لم يحتل تلك المكانة السامية من فراغ، وإنما لما قدمه من إسهامات علمية رصينة في الفنون والعلوم المختلفة. وخاصة منها علم أصول الفقه. وحتى نتفهم ذلك جيداً علينا أن ندرك أن فهم الشريعة والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية وعلى الاجتهاد منوطة بتوفر بعض الأدوات، وقد قدرَ لجزء من هذه الأدوات المنهجية والتحليلية أن تظهر وتوجد بقدر كبير من الجودة والإحكام على يد علماء سابقين للشاطبي من الأصوليين، لكن هناك أداة من هذه الأدوات تحتل درجة عالية من الأهمية في هذا الشأن لم تبرز بشكل كاف لدى العلماء السابقين للشاطبي فجاء الشاطبي فأبرزها بإتقان ووضوح شديدين، فسد بذلك ثغرة واسعة في علم الأصول، وأصبح كل من جاء بعده عالمة عليه في هذا الجهد، وهو ما يسمى بمقاصد الشريعة، والمعروف أن الفقيه والأصولي، بل وكل باحث في المسائل الشرعية، حتى لو كانت اقتصادية، عليه أن يلم إلماماً جيداً بمقاصد الشريعة. مع إلمامه بالنواحي الأخرى من نصوص وأدلة. وإلا جاءت دراسته قاصرة، وكان خالياً ومجرداً من سلاح فعال في مجال البحث الإسلامي.

وأقتبس هنا بعض فقرات موضحة لذلك من الشيخ عبد الله دراز محقق كتاب الموافقات للشاطبي «هذه الشريعة المعصومة ليست تكاليفها موضوعة حيثما اتفق لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين. بل وضعت لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً. وروعي في كل حكم منها إما حفظ شيء من الضروريات الخمسة (الدين والنفس والعقل والنسل والمال) التي هي أسس العمران المرعية في كل ملة والتي لولاها لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، ولفاتت النجاة في الآخرة. وإما حفظ شيء من الحاجيات، كأنواع

المعاملات التي لولا ورودها على الضروريات لوقع الناس في الضيق والخرج، وإما حفظ شيء من التحسينات التي ترجع إلى مكارم الأخلاق ومحاسن العادات وإما تكميل نوع من هذه الأنواع الثلاثة بما يعين على تحقيقه، ولا يخلو باب من أبواب الفقه من رعاية هذه المصالح وتحقيق هذه المقاصد التي لم توضع الأحكام إلا لتحقيقها. وهذا بحر زاخر يحتاج إلى تفصيل واسعة وقواعد كلية لضبط مقاصد الشرع فيها. وتحقيق هذه المقاصد، وتحري بسطها، واستقصاء تفاريعها واستثمارها من استقراء موارد الشريعة فيها هو معرفة سر التشريع، وعلم ما لا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.. من هذا البيان علم أن لاستنباط أحكام الشريعة ركنين: أحدهما علم لسان العرب وثانيهما علم أسرار الشريعة ومقاصدها.. ولكنهم أغفلوا الركن الثاني إغفالاً، فلم يتكلموا على مقاصد الشارع اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس.. مع أن هذا كان أولى بالعناية والتفصيل والاستقصاء والتدوين.. وهكذا بقى علم الأصول فاقداً قسماً عظيماً هو شطر العلم الباحث عن أحد ركنيه حتى هيا الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي في القرن الثامن الهجري لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي الأطراف في نواحي هذا العلم الجليل»^(١) من هذا التقرير العلمي الرصين تتبدى مكانة الشاطبي العلمية وأهمية ما قدمه من إسهامات علمية في مجال الفقه والأصول وغيرهما. وفيما يلي نبذة تعريفية بأهم كتبه.

كتاب الموافقات:

عندما همَّ الشاطبي بتأليف كتابه الموافقات جال في ذهنه أن يسميه

(١) الموافقات، مقدمة الشارح، ص٣، دار المعرفة، بيروت.

التعريف بأسرار التكليف، لكنه عدل عن ذلك بعد حوار مع شيخ له وسماه الموافقات. وقد شاع حديثاً تسميته بـ«الموافقات في أصول الشريعة» وكذلك «الموافقات في أصول الأحكام». وقد طبع عدة طبعات^(١) وقدمت فيه العديد من الأطروحات العلمية، والكثير من البحوث العلمية.

وقد قسمه الشاطبي إلى خمسة أقسام هي:

القسم الأول: وعنوانه المقدمات المحتاج إليها قبل النظر في مسائل الكتاب، وهي ثلاثة عشرة مقدمة، بيانا كالتالي:

- ١- أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية. وفصل القول في ذلك.
- ٢- مقدمات علم أصول الفقه والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية.
- ٣- الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية.
- ٤- كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبنى عليها فروع فقهية.. فوضعها في أصول الفقه عارية.
- ٥- كل مسألة لا يبنى عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي.
- ٦- أن ما يتوقف عليه معرفة المطلوب قد يكون طريقاً تقريبي يليق بالجمهور.

(١) أول طبعة له كانت في تونس عام ١٨٨٤ م. وأشهر طبعاته المتداولة طبعة المكتبة التجارية الكبرى بشرح الشيخ عبد الله دراز وكذلك طبعة محيى الدين عبد الحميد، وطبعة الشيخ محمد الخضر التونسي والشيخ حسنين مخلوف.

- ٧- كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله.
- ٨- العلم الذي هو معتبر شرعاً هو العلم الباعث على العمل.
- ٩- من العلم ما هو من صلب العلم ومنه ما هو من مُلح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا ملحه.
- ١٠- إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل.
- ١١- العلم المعتبر شرعاً هو العلم الذي دلت عليه الأدلة الشرعية.
- ١٢- من أنفع طرق العلم أخذه عن أهله المتحقيقين.
- ١٣- كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل فلا يخلو إما.... وإما.....
- القسم الثاني: يتعلق بالأحكام الشرعية. وقد أفاض فيه عن خطاب التكليف وخطاب الوضع. وتناول في خطاب التكليف ثلاث عشرة مسألة، وتناول في خطاب الوضع أربع عشرة مسألة.
- القسم الثالث: في المقاصد الشرعية وما يتعلق بها. وقسم المقاصد إلى قسمين: مقاصد الشارع ومقاصد المكلف، وفيما يتعلق بمقاصد الشارع تكلم عن أربعة أنواع؛ مقاصد وضع الشريعة ابتداءً، ومقاصد وضعها للإفهام، ومقاصد وضعها للتكليف، ومقاصد وضعها للامثال. وتحدث باستفاضة عن كل نوع من هذه الأنواع من خلال العديد من المسائل المطروحة في كل نوع.
- وفيما يتعلق بمقاصد المكلف تناولها من خلال اثنتي عشرة مسألة.

القسم الرابع: في الأدلة الشرعية.

القسم الخامس: في أحكام الاجتهاد والتقليد. وتناول فيه الاجتهاد في عدة مسائل، والفتوى في عدة مسائل، والاستغناء والافتداء في عدة مسائل، وأخيراً تناول ما أسماه لواحق الاجتهاد، وفيه التعارض والترجيح، وأحكام السؤال والجواب.

كتاب الاعتصام:

يعد كتاب الاعتصام من المؤلفات الشهيرة للإمام الشاطبي، وإن كان في مرتبة تالية لكتاب الموافقات، وقيل أن الشاطبي مات قبل أن يتمه.. وموضوع الكتاب هو البدع والمحدثات، ويقول فيه محققه وناشره الشيخ محمد رشيد رضا: «ادخل دار الكتب الخديوية وارم ببصرك إلى الألوفا من المصنفات في خزائنها تر أن كثرتها قلة، وكثيرها قليل^(١)، لأن القليل منها هو الذي تجده فيه علماً صحيحاً لا تجده في غيره.. وقد كان كتاب الاعتصام من هذا القليل»^(٢). وقد قسم الشاطبي مباحث الكتاب عشرة أبواب، الأول في تعريف البدع وبيان معناها. الثاني في ذم البدع وسوء منقلب أصحابها. الثالث في أن ذم البدع والمحدثات عام. الرابع في مأخذ أهل البدع بالاستدلال. الخامس في أحكام البدع الحقيقية والإضافية.

والكتاب يحتوي على مباحث نفيسة في أصول الفقه وغيره، كما أنه تعرض لبعض المسائل الاقتصادية مثل قضية التصوف وترك النشاط الاقتصادي، وقضية الزهد والتقشف، وقضية ضرورة الحفاظ على الأموال، وقضية التوظيف

(١) هي هكذا مدونة ولعل الصواب وقليلها كثير.

(٢) الاعتصام، ص ٣١

«فرض الضرائب»، وقضية الاقتراض العام، وقضية العقوبات المالية، وقضية التصرف إذا عدت أو ضاقت سبل الكسب الحلال. وغيرها من القضايا.

كتاب الإفادات والإنشادات:

هو كتاب يتوى على الكثير من الطرف والتحف والمُلح الأدبية والإنشادات. وهو مطبوع محقق^(١).

كتاب المجالس:

هو مخطوط وقد شرح فيه كتاب البيوع من صحيح البخاري، وقال فيه صاحب نيل الابتهاج: «فيه من الفوائد والتحقيقات ما لا يعلمه إلا الله». ويتوقع بعض الباحثين أن يلي هذا الكتاب كتاب الموافقات مباشرة في الأهمية.

كتاب شرح الألفية:

هو كتاب في النحو والصرف يشرح فيه الشاطبي ألفية ابن مالك، وقد طبع في جامعة أم القرى.

الاستقراء عند الشاطبي:

لعل أول ما يطالعه الناظر في الموافقات مدى العناية الكبيرة التي يوليها الشاطبي للاستقراء. ولا تتبدى هذه الرؤية من مجرد تكرار هذا المصطلح مرات فاقت المائة. وهذا في حد ذاته ينبى عن مدى أهمية هذا اللفظ عند الشاطبي، وإنما تتبدى أكثر من اعتباره المنهج الذي من خلاله يتعرف الباحث على مقاصد الشريعة، والذي من خلاله قدم ما قدمه في الكتاب من معلومات تتعلق بمقاصد الشريعة. فهو، كما قال بحق صوالحي، لم يقصد من تكرار هذه الكلمة

(١) الريسونى، مرجع سابق، ص ٩٥.

معناها اللغوي الذي يفيد التبع، وإنما يقصد جعله مصطلحاً علمياً على منهج للبحث العلمي وأنه هكذا استخدمه في تأليفه^(١). ولم يكن للاستقراء وجود واسع في المؤلفات الإسلامية قبل الشاطبي، وإنما يكاد يقتصر تناوله على الدراسات الفلسفية، لكنه عند الشاطبي احتل مكانة سامية في الشرعيات، وخاصة في علم الأصول، وأصبح المعول عليه في البرهنة على الكثير من القضايا الفقهية والأصولية وغيرها. وقد ارتقى الشاطبي بالاستقراء إلى الدرجة التي تجعله مفيداً للعلم الضروري حتى ولو كان استقراء ناقصاً، أو كما أطلق عليه الاستقراء المعنوي، والذي جعله مماثلاً للتواتر المعنوي^(٢)، ويقول الشاطبي: «إن أصول الفقه قطعية والدليل على ذلك الاستقراء الذي يفيد القطع»^(٣).

وقد استخدم الشاطبي الاستقراء في جوانب عديدة في كتابه، منها إثبات مقاصد الشريعة، حيث ذهب إلى أن المخرج الوحيد لإثباتها هو الاستقراء. يقول الشاطبي: «إن الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث - الضروريات والحاجيات والتحسينات - لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع. ودليل ذلك استقراء الشريعة...»^(٤).

ولذلك كان الاستقراء عند الشاطبي هو أهم مسلك للتعرف على مقاصد الشريعة.

(١) يونس الصواحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي: نموذج «الموافقات» للإمام الشاطبي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع، ١٩٩٦، إبراهيم محمد زين، الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية، المسلم المعاصر، العدد (٣٠).

(٢) نفسه.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ٢٩.

(٤) الموافقات، ج ١ ص ٢٩٠، وانظر الصواحي، مرجع سابق.

ولم يقف استخدام الشاطبي للاستقراء عند حد كتابه الموافقات، بل لقد طبقه واستخدمه في بحثه ودراسته للمسائل المطروحة في كتابه الاعتصام، فنراه يدلل على الكثير من البدع وذمها من خلال الاستقراء لعدد من أحكام العبادات التي من المتعذر إخضاعها للاعتبار المصلحي، ويخلص من ذلك إلى القول: «وبذلك كله يعلم من قصد الشارع أنه لم يكل شيئاً من هذه التبعيدات إلى آراء العباد. فلم يبق إلا الوقوف عندما حده»^(١). وعند المزيد من التأمل نجد أن الاستقراء يتكامل مع بقية المسالك التي نتعرف فيها على المقاصد الشرعية، فالاستقراء يلعب الدور الأهم في التعرف على المقاصد الشرعية العامة، بينما تلعب المسالك الأخرى الدور الأهم في التعرف على المقاصد الشرعية الخاصة.

مقاصد الشريعة عند الشاطبي وعند غيره من العلماء:

عنى الشاطبي بقضية المقاصد أيها عناية، فإسهامه بالنسبة لمن قبله في هذا الموضوع يعد، بالتعبير المعاصر، نقلة نوعية جبارة، وبالنسبة لمن بعده حتى يومنا هذا يعد الشاطبي المؤسس والباقي لهذا الموضوع، أو هو بعبارة أخرى يعد منعظاً رئيساً في هذا الطريق.

وباختصار شديد، ينصرف هذا المصطلح إلى المقصود والهدف والغاية. فللشريعة الإسلامية في جملتها غاية ومقصود، ولكل حكم فيها مقصود ومستهدف، وقد اتفق الجميع على أن مقصود الشريعة العام هو تحقيق مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، وذلك بجلب النفع لهم ودرء المفاسد عنهم. ولا جدال في أن هذا الموضوع قد تناوله علماء سابقون للشاطبي^(٢)، وإن لم يكن تحت

(١) الاعتصام، ج٢ ص١٣١ وما بعدها. وانظر مفصلاً دكتور الريسوني، نظرية المقاصد عند الشاطبي، مرجع سابق، ص٢٨٤ وما بعدها.

(٢) نفسه، ص٢٥ وما بعدها.

هذا المصطلح، كما لم يأت تناولهم له بشكل مستقل ومفصل، كما هو الحال لدى الشاطبي، الذي انبرى لبحثه من كل جوانبه بحثاً علمياً رصيناً ومعماً^(١). وقد بين الشاطبي أن المقاصد الشرعية قسماً؛ قسم يرجع لمقصود الشارع، وآخر يرجع لمقصود المكلف. فما هو قصد الشارع من التشريع؟ وما هو قصد المكلف من القيام بما كلف به من قبل الشارع؟ ثم عاد الشاطبي فقسم مقاصد الشارع إلى مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، وقد تناول كل نوع بالتحليل المسهب المعمق. كذلك جاء تناوله لمقاصد المكلف، وقد أشار إلى أن المكلف في الأمور الدنيوية أو العادية وليس في العبادات قد يكون مقصده مطلق الامتثال والطاعة، وقد يكون مجرد الحصول على الغاية المستهدفة وتحقيق النفع وإزالة الألم، وقد يكون هذا وذاك سوياً. وقد اعتبر الشاطبي كل هذه الدوافع مقبولة شرعاً، غاية الأمر أنه في الحال الثانية لا يكون للمكلف ثواب أخروي، بخلاف الحالتين؛ الأولى والثالثة. ولعل من أهم بدائع الشاطبي بالنسبة للمجالات الاقتصادية تقسيمه للمقاصد الشرعية إلى مقاصد أصلية ومقاصد تبعية وتحليله المعمق لها. فالأنشطة الاقتصادية المتنوعة والممارسة الجادة لها مقصودة للشرع على سبيل الأمانة وعلى سبيل التبع. فممارسة النشاط الاقتصادي له مقصد شرعي أصلي هو الطاعة والعبادة، وله مقصد تبعية هو تحقيق الغنى، وهو مقصد معترف به شرعاً. ويسرى ذلك على ما يعرف اقتصاداً بالمستوى الجزئي والمستوى الكلي. فالفرد مطلوب بذلك ومحاطب والأمة كذلك. ومن هنا علنا ندرك مدى أهمية التنمية الاقتصادية في نظر الإسلام.

(١) وقد خصص لهذا الموضوع مجلداً مستقلاً من بين أربعة مجلدات للموافقات وهو المجلد في الطبعة التي اعتمدنا عليها.

وفي عصرنا هذا ظهر اهتمام فائق، وما زال يظهر يوماً بعد يوم، بموضوع المقاصد، ومن ثم بالشاطبي. فكم من ندوة عقدت فيه، وكم من دراسة علمية وأطروحة قدمت فيه. وكم من بحوث عنونت به. كذلك نجد موضوع المقاصد قد ناله في أيامنا هذه التطوير النوعي، إضافة إلى التطوير الكمي. فهناك من يضيف إلى الضروريات الخمسة ضروريات أخرى^(١)، وهناك من يعيد هيكلتها^(٢)، وهناك من يوسع كثيراً في توظيفها^(٣)، ولم يقف بحثها وتناولها عند الفقهاء وعلماء الأصول وإنما تجاوزهم بكثير، فرداء الاهتمام انضوى تحته علماء التوحيد وعلماء الاقتصاد وعلماء الفلسفة وعلماء الأخلاق وعلماء السياسة، وغيرهم، كل يدعى صلته الوثيقة به. وسوف نقدم ملحقاً ببعض ما قدم من دراسات في هذا الموضوع.

والذي يجب أن نؤكد عليه هنا هو ما هنالك من صلة وثيقة بين مقاصد الشريعة ومصالح الناس، فالمقاصد ما هي إلا تحقيق مصالح الناس، بمعنى أن الشريعة مقصودها الأسني وغايتها الكبرى تحقيق مصالح الناس في الدنيا والآخرة. وقد فصل الشاطبي القول في تبيان هذه المصالح وأهميتها وعلاقتها ببعضها. فبين أن المصالح من حيث الأهمية يندرج تحتها ثلاثة مستويات؛ الضروريات والحاجيات والتحسينات، وألحق بكل مستوى مكملات له. وبين

(١) مثل الشيخ ابن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة»، وعلال الفاسي في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها».

(٢) مثل د. عبد الرزاق وورقيه في بحثه، المناط المقاصدي والعلوم الإنسانية؛ مجلة المسلم المعاصر، العدد ١١٨، د. طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣).

(٣) المرجع السابق، وانظر د. حسن حنفي، مقاصد الشريعة وأهداف الأمة، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣).

أن الأولى تعنى استحالة الحياة بدونها، وأن الثانية تشق الحياة بدونها، وأن الثالثة تنعم الحياة بها. وبين الشاطبي أن المحافظة على كل تلك المصالح تكون من جانب العدم ومن جانب الوجود. فليس المقصود بالمحافظة عليها مجرد حمايتها من التدهور والزوال، وإنما مع ذلك أهمية وجودها من العدم، ثم المحافظة على هذا الوجود، ثم تنمية وتطوير هذا الوجود^(١).

ومن المتفق عليه أن المصالح ترجع إلى الدين والنفس والعقل والنسل والمال. وهناك من يضيف العِرض^(٢)، وهناك من يضيف مصالح أخرى. والمحافظة على تلك الكليات أو الأصول عند حد معين تكون ضرورية، وعند حد معين فوق السابق تكون حاجية، وما بعد ذلك تكون تحسينية.

وعند التأمل في هذه الأصول وفي المحافظة عليها نجدها محافظة على كل جوانب الصلاح لدى الإنسان؛ أو كل مقومات الإنسان، النفس والدين والنسل والعقل والمال. وإذا حوِّظ للإنسان على هذه المقومات بدرجات المحافظة المذكورة فإنه بغير شك يعيش في دنياه حياة طيبة سعيدة. والتعويل على المقاصد وفلسفتها يعنى الالتزام بالتخطيط الجيد في كل مناحى الحياة بكل عناصره من هدف وغاية ومن وسائل وإجراءات وبرامج وسياسات. وفي ذلك ما فيه من تقدم ونهضة شاملة للمجتمعات. بل إن البعض ليربط بين المقاصد الشرعية وأهداف الأمة، معتبراً الحفاظ على الكليات الخمس محققاً للأهداف القومية التي تكسب النظم السياسية شرعيتها ومقبوليتها لدى المجتمع بكل فئاته^(٣).

(١) الموافقات، ج٢ ص ٨ وما بعدها.

(٢) ابن السبكي، جمع الجوامع، دار إحياء الكتب العربية، د.ت، ج٢ ص ٢٨٠.

(٣) حسين حنفي، مرجع سابق.

يقول الشاطبي: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»^(١) كما يقول: «إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدينية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات.. لكن الشارع قصد بها أن تكون مصالح الناس على الإطلاق، فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال. وكذلك وجدنا الأمر فيها. والحمد لله»^(٢).
والحق، كما قال أحد الباحثين: «إن الفكر الحديث مدعو حالاً واستقبالاً للاستفادة من المقاصد، ومن المنهج المقاصدي»^(٣).

العلاقة بين المصلحة عند الشاطبي والمنفعة عند الاقتصاديين:

المصلحة في العرف الأصولي هي جلب المنفعة أو دفع المضرّة^(٤). وهي «لا معنى لها إلا اللذة» أو ما يكون وسيلة إليها. والمفسدة لا معنى لها إلا الألم أو ما يكون وسيلة إليه^(٥). وعرفت بأنها اللذات وأسبابها والأفراح وأسبابها^(٦).
ثم يقوم الشاطبي بوضع تعريف واضح لها فيقول: «وأعنى بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق». ومعنى ذلك أن

(١) الموافقات، ج٢ ص٦.

(٢) نفسه، ج٢ ص٣٧.

(٣) جمال عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣).

(٤) ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج١ ص٤١٢.

(٥) الرازي، المحصول، نقلاً عن الريسوني، مرجع سابق، ص٢٣٤.

(٦) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام...، دار الجيل، ج٢ ص١١.

المصلحة هي كل لذة؛ جسمية كانت أو نفسية أو عقلية أو روحية^(١). وقد عرف الأصوليون المنفعة بلفظها هذا وعرفوها بأنها «اللذة أو ما يكون طريقاً إليها»^(٢). وقد تناول الشاطبي هذا المصطلح بعبارات تكاد تكون مماثلة تماماً لعبارات الاقتصاديين. ومن المفيد أن نُذكر هنا بتعريف المنفعة في الاقتصاد. فهي قدرة السلعة أو الخدمة على إشباع حاجة أو رغبة لدى الإنسان. وبالتالي فهي صفة في المال؛ سلعة كان أو خدمة تجعله قادراً على أن يشبع للإنسان ما لديه من رغبات. يقول الشاطبي: «كل ما لا منفعة فيه من العقود عليه في المعاوزات لا يصح العقد عليه»^(٣). هذا القول يرادف تماماً قول الاقتصاديين «كل ما لا منفعة فيه ليست له قيمة تبادلية» أو ليس له ثمن. وفي نفس المجال يتكلم عن الحاجة والرغبة وعلاقتها بالمنفعة كلاماً يكاد يماثل كلام الاقتصاديين فيقول: «وأما المقاصد التابعة فهي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد الخللّات. وذلك أن حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدين والدنيا إنما يصلح ويستمر بدواع من قبل الإنسان تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه هو وغيره، فخلق له شهوة الطعام والشراب إذا مسه الجوع والعطش، ليحركه ذلك الباعث إلى التسبب في سد هذه الخلة - الحاجة - بما أمكنه، خلق له الشهوة إلى النساء لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها. وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن...»^(٤).

(١) أحمد الريسوني، نظرية المقاصد، مرجع سابق، ص ٢٣٥.

(٢) الرازي، المحصول، ج ٢ ص ٢١٨.

(٣) الموافقات، ج ٣ ص ١٨٣.

(٤) نفسه، ج ٢ ص ١٧٨.

وهكذا نجد التشابه الكبير بين المصلحة والمنفعة لكن الأمر مربوط في المصلحة بأن تكون مصلحة حقيقية؛ كما أن المنفعة كي تعتبر يجب أن تكون معتبرة شرعاً، وإلا فإن وجودها كلا وجود. يقول الشاطبي: «إن الاكتساب لهذا الحظوظ مباح لا ممنوع، لكن على قوانين شرعية هي أبلغ في المصلحة»^(١). ويقول: «وأما ما فيه منفعة أو منافع فلا يخلو من ثلاثة أقسام: أحدها أن يكون جميعها حراماً أن ينتفع به، فلا إشكال في أنه جارٍ مجرى ما لا منفعة فيه البتة..»^(٢) وطبقاً لنظرية المقاصد الشرعية فإن مقصود الشارع من تحريم بعض المنافع هو المحافظة على الإنسان بمقوماته الخمسة، فلا تجرى المنافع وراء الأهواء والشهوات المجردة مع عدم الالتفات إلى أي اعتبار أخلاقي أو اجتماعي أو عقلي من تلك الاعتبارات التي طرحتها النظرية الاقتصادية وراء ظهرها، وحصرت نفسها في مجرد تحقيق الرغبة وهذا ما عابه عليها الفكر المعاصر، بما فيه الفكر الاقتصادي، ويؤكد الشاطبي على ضرورة الضابط الشرعي للمنفعة للاعتداد بها فيقول: «... وإن فرض أن فيه فائدة في الدنيا فمن شرط كونها فائدة شهادة الشرع لها بذلك. وكم من لذة وفائدة يعدها الإنسان كذلك، وليست في أحكام الشرع إلا على الضد كالزني وشرب الخمر وسائر وجوه الفسق والمعاصي التي يتعلق بها عرض عاجل»^(٣). ومما تجدر الإشارة إليه أن الشاطبي قد تعرض لخاصية من خصائص المنفعة جاء علماء الاقتصاد فيما بعد وقالوا بها، فمن المعروف اقتصادياً أن المنفعة صفة في المال من حيث علاقته بالحاجة والرغبة، وليست صفة ذاتية فيه، لا تتخلف فقد يكون المال نافعاً في حال وغير نافع في

(١) نفسه، ج ٢ ص ١٧٩.

(٢) نفسه، ج ٣ ص ١٨٣، نفسه، ج ٢ ص ٣٩.

(٣) الموافقات، ج ١ ص ٥٠.

حال أخرى، وقد يكون نافعاً لشخص وغير نافع لآخر، كل ذلك دورانا مع الحاجة والرغبة. ومن ثم كانت المنفعة نسبية. وقد سبق الشاطبي إلى القول بذلك، وأطلق على المنفعة أنها إضافية، ومع هذا الاتفاق المبدئي فإن الشاطبي كان أكثر دقة في ذلك، حيث لم يطلق القول بل قيده بالغالب. يقول: «إن المنافع والمضار عامتها أن تكون إضافية لا حقيقية. ومعنى كونها إضافية أنها منافع أو مضار في حال دون حال، وبالنسبة لشخص دون شخص، أو وقت دون وقت. فالأكل والشرب مثلاً منفعته للإنسان ظاهرة، ولكن عند وجود داعية الأكل، وكون المتناول لذيذاً طيباً، لا كريهاً ولا مرأاً، وكونه لا يولد ضرراً عاجلاً ولا آجلاً..»^(١). ونكتفي بطرح المسألة دون مناقشتها لعدم تحمل المقام لك. وللشاطبي مقولة في المنافع ثرية كل الثراء في العطاء الاقتصادي على مستوى الاستهلاك والإنتاج، وهي «المنافع هي التي تعود على العباد بالمصالح لا أنفس الذوات، فذات الأرض أو الدار أو الثوب أو الدرهم لا نفع فيها ولا ضرر من حيث هي ذوات، وإنما يحصل المقصود بها من حيث إن الأرض تزرع مثلاً، والدار تسكن، والثوب يلبس، والدرهم يشتري به ما يعود عليه بالنفع»^(٢).

فروض الكفاية عند الشاطبي وامكانيات تطويرها:

تناول الشاطبي فرض الكفاية في مناسبتين؛ الأولى وهو بصدد تقسيم المقاصد إلى أصلية وتابعة، وعرف الأصلية بأنها الضروريات المعتبرة في كل ملة، وقسمها إلى ضروريات عينية وضروريات كفاية - فرض الكفاية -. وكان مدار البحث هنا حول مدى ما للمكلف من حظ في المقاصد الأصلية، وقد بين أن الفروض الكفائية لا حظ للمكلف فيها من حيث الأصل، فعليه القيام بها،

(١) نفسه، ج ٢ ص ٣٩.

(٢) نفسه، ج ١، ص ١٦٦.

رغب في ذلك أو لم يرغب، ومع ذلك فيمكن أن يتحقق له حظ فيها لكنه تبعاً وليس أصلاً^(١). المناسبة الثانية عندما كان بصدد مناقشته للأصوليين في قولهم إنها متجهة إلى الجميع، فالجميع مكلف بها، وإذا لم توجد أثم الجميع، وإذا قام بها البعض سقط الحكم عن الباقيين. والشاطبي يرى أن المكلف بها ليس الجميع، وإنما هو القادر عليها فقط، إذ أن غير القادر تكليفه بها هو بالنسبة له تكليف بما لا يطاق، وهو بالنسبة للمصلحة المجتلبة أو المفسدة المستدفة من باب العبث. وكلاهما باطل شرعاً^(٢).

وكلام الشاطبي له وجاهته لو كان هذا هو مقصد جمهور العلماء، لكن مقصدهم غير ذلك، فهم يرون أن الجميع مكلف ومطالب، لكن نوعية المطالبة والتكليف تختلف بين القادرين وغيرهم، فالقادرون مكلفون بها بشكل مباشر وفعلي، وغير القادرين مكلفون بتوفير وإيجاد القادرين، ثم إعانتهم وحملهم على القيام بها. فإذا لم يتم القيام بها، أثم الجميع، القادر لعدم قيامه، وغير القادر لأنه لم يحمل القادر على القيام بها. وهذا التوجيه مقبول لدى الشاطبي، وبالتالي يكون الخلاف لفظياً^(٣).

ومن المهم هنا استخلاص ما يمكن استخلاصه من معاني فيما قدمه. ومن ذلك ما يلي:

١- أطلق الشاطبي على فروض الكفاية تعبير المصالح العامة. وبذلك يكون قد نقل المسألة من مجرد كونها مسألة فقهية أصولية إلى مسألة حضارية اجتماعية، وفي ذلك ما فيه من تفعيل للمصالح العامة، حيث تستند إلى مفهوم

(١) نفسه، ج ٢ ص ١٧٦ وما بعدها.

(٢) نفسه، ج ١ ص ١٧٧.

(٣) نفسه، ج ١ ص ١٧٨.

شرعي قوى هو الضروريات الكفائية. يقول الشاطبي: «الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق»^(١). كما يقول: «... وكذلك النظر في المصالح العامة موجب تركها للعقوبة لأن في تركها أى مفسدة في العالم»^(٢). كما يقول: «أما كونها كفائية فمن حيث كانت منوطة بالغير أن يقوم بها على العموم في جميع المكلفين، لتستقيم الأحوال العامة التي لا تقوم الخاصة إلا بها، إلا أن هذا القسم مكمل للأول، فهو لاحق به في كونه ضرورياً، إذ لا يقوم العيني إلا بالكفائي. وذلك أن الكفائي قيام بمصالح عامة لجميع الخلق، فالمأمور به من تلك الجهة مأمور بما لا يعود عليه من جهته تخصيص، لأنه لم يؤمر إذ ذاك بخاصة نفسه فقط، وإلا صار عينياً، بل بإقامة الوجود. وحقيقته أنه خليفة الله في عباده على حسب قدرته، وما هيئ له من ذلك، فإن الواحد لا يقدر على إصلاح نفسه والقيام بجميع أهله، فضلاً عن أن يقوم بقبيلة، فضلاً عن أن يقوم بمصالح أهل الأرض، فجعل الله الخلق خلائف في إقامة الضروريات العامة، حتى قام الملك في الأرض»^(٣).

٢- قدّم الشاطبي مجرد نماذج وأمثلة لفروض الكفاية على سبيل التمثيل فقط، فقال: «... كالولايات العامة من الخلافة والوزارة والنقابة والعرافة والقضاء وإمامة الصلوات والجهاد والتعليم وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فرض عدمها أو ترك الناس لها أنخرم النظام»^(٤). ولم يكتف الشاطبي بتقديم بعض الأمثلة والنماذج لفروض الكفاية وإنما قدّم لها

(١) نفسه، ج ٢ ص ١٧٧

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ١٧٨.

(٣) الموافقات، ج ٢ ص ١٧٧.

(٤) نفسه، ج ٢ ص ١٨٠.

ضابطاً كلياً تكرر أكثر من مرة على لسانه وهي ما يحقق المصالح العامة. كذلك فقد أبان الشاطبي عما تحتله هذه الفروض الكفائية من أهمية متزايدة على المستوى العام أو الكلي، وحتى على المستوى الخاص أو الجزئي. فهو يعزو لعدمها «انخراط النظام» و«في تركها أى مفسدة في العالم» وهو ينص على أن الأحوال الخاصة لا تقوم ولا تستقيم إلا بها.

٣- حمل الشاطبي - ومعه غيره من العلماء - مسئولية تحقيق هذه الفروض الكفائية الأمة بأكملها، شعباً وحكومة، سلطة ومجتمعاً مدنياً. فالجميع مسئول. وإن كانت مسئولية البعض بطريق مباشر والآخر بطريق غير مباشر. وفي ذلك ما فيه من تفعيل ودعم لقيامها في المجتمع.

٤- قدّم الشاطبي آلية فعالة لتوفير الفروض الكفائية في المجتمع متمثلة في نظام تعليمي رشيد يوفر للمجتمع كل ما يحتاجه من خبرات ومهارات^(١). والشاطبي، بذلك قد وضع قضية التعليم في موضعها الصحيح الذي يقود المجتمعات إلى التقدم والرقى إن كان سلبياً ويقوده إلى التخلف والتدهور والاضمحلال إن كان سيئاً. وهذا ما وعاه الكثير من الدول اليوم. ولأهمية هذا الموضوع يحسن بسط القول فيه. يقول الشاطبي: «.. إن الله عز وجل خلق الخلق غير عالمين بوجوه مصالحهم لا في الدنيا ولا في الآخرة. ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨] ثم وضع فيهم العلم بذلك على التدريج والتربية، تارة بالإلهام، كما يلهم الطفل التقام الشدي ومصه، وتارة بالتعليم، فطلب الناس بالتعلم والتعليم لجميع ما يستجلب به المصالح، وكافة ما تدرأ به المفساد، إنهاضاً لما جبل فيهم من تلك

(١) نفسه، ج١ ص١٧٩ وما بعدها.

الغرائز الفطرية والمطالب الإلهامية، لأن ذلك كالأصل للقيام بتفاصيل المصالح - كان ذلك من قبيل الأفعال أو الأقوال أو العلوم والاعتقادات أو الآداب الشرعية أو العادية. وفي أثناء العناية بذلك يقوى في كل واحد من الخلق ما فطر عليه. وما ألهم له من تفاصيل الأحوال والأعمال، فيظهر فيه وعليه، ويبرز فيه على أقرانه ممن لم يهبأ تلك التهيئة. فلا يأتي زمان التعقل إلا وقد نجم على ظاهر ما فطر عليه في أوليته. فترى واحداً قد تهبأ لطلب العلم، وآخر لطلب الرياسة، وآخر للتصنع ببعض المهن المحتاج إليها، وآخر للصراع والنطاح. إلى سائر الأمور. هذا وإن كان كل واحد قد غرز فيه التصرف الكلي فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه. فيرد التكليف عليه معلماً مؤدياً في حالته التي هو عليها، فعند ذلك ينتهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات بما هو ناهض فيه. ويتعين على الناظرين فيهم الالتفات إلى تلك الجهات، فيراعونهم بحسبها، ويراعونهم إلى أن تخرج في أيديهم على الصراط المستقيم، ويعينونهم على القيام بها، ويحرضونهم على الدوام فيها، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه من تلك الخطط، ثم يخلى بينهم وبين أهلها، فيعاملونهم بما يليق بهم ليكونوا من أهلها. إذا صارت إليهم كالأوصاف الفطرية والمدركات الضرورية، فعند ذلك يحصل الانتفاع وتظهر نتيجة تلك التربية... وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم، لأنه سير به أولاً في طريق مشترك، فحيث وقف السائر وعجز عن السير وقف في مرتبة محتاج إليها في الجملة، وإن كان به قوة زاد في السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات في المفروضات الكفائية.. فبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة»^(١).

(١) نفسه، ص ١٧٩، ١٨٠.

انظر كيف جعل الشاطبي من عملية التعليم آلية فاعلة في توفير الكوادر الفنية والإدارية والسياسية التي يحتاجها المجتمع. والتي بها ومن خلالها تستقيم أحواله. وكيف كانت رؤيته للعملية التعليمية من حيث كونها نهضة شاملة للعنصر البشري وبها تنهض كل قطاعات المجتمع. ومن يقارن ما يحدث الآن وبخاصة في دولنا الإسلامية وبين هذه الرؤية يجد البون شاسعاً من كل الجوانب، من حيث الفلسفة والأسلوب والغاية وغير ذلك.

٥- باب الفروض الكفائية مفتوح بشكل دائم، طالما كان مربوطاً باحتياجات المجتمع، وطالما أن هذه الاحتياجات متطورة قائمة بصفة مستمرة. واليوم نجد العديد والعديد من تلك الاحتياجات العامة التي لم تكن موجودة في الماضي، ومن ثم دخلت وإندرجت تحت الفروض الكفائية. مثل التنمية، والبيئية، وحماية المستهلك، ووجود أحزاب ونقابات، ووجود أجهزة مالية ومصرفية جيدة ووجود تعاون اقتصادي إسلامي.. الخ^(١).

الحرية والمصلحة الخاصة والمصلحة العامة:

بين الحرية والمصلحة علاقة جدلية، فمن ركائز المناداة بالحرية تحقيق المصلحة، ومن ركائز المصلحة الخاصة وجود الحرية. ومقاصد الشريعة تقر المصلحة الخاصة كحافز من حوافز السلوك الدنيوي بل والأخروي^(٢). فالعاديات في جملتها يدخلها حظ المكلف، ما عدا فروض الكفاية. بل إن فروض الكفاية يدخلها حظ المكلف، لكن على سبيل التبعية. وبالتالي فهي تقر حق حرية الإنسان في المجال الاقتصادي، وتقر سعيه في تحقيق مصلحته الخاصة في

(١) د. جمال عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ١٩٨٨م، ص ١٧٣ وما بعدها.

(٢) الموافقات، ج ١ ص ٢٠١، ج ٢ ص ١٧٩.

هذا المجال بضوابط معينة. وعندما واجه أرباب المذهب الاقتصادي الحر إشكالية ما قد ينجم عن السعي وراء المصلحة الخاصة من إهدار للمصالح العامة نادوا بعدم إمكانية ذلك لما هنالك من يد خفية تعمل على توافق المصالح، فإذا سعى الفرد وراء مصلحته فإنه يحقق في الوقت ذاته مصلحة الغير والمصلحة العامة. فعندما يفتح شخص متجرأ في مكان ما فإنه يسعى إلى المصلحة الخاصة، لكنه يحقق تلقائياً مصالح القاطنين في هذا المكان، من حيث القرب وتوفير المتطلبات. وعندما يسعى الفرد إلى العمل فإنه يفيد بذلك صاحب المال. وهكذا تتحقق المصالح العامة من خلال تحقيق المصالح الخاصة. وتجدر الإشارة إلى أن الشاطبي قد أشار في أكثر من مناسبة إلى ما يفيد ذلك. فالفرد وهو يسعى في حظ نفسه يحقق دونما قصد أصلي حظوظ غيره. يقول الشاطبي: «فأخذ المكلف في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض - الخاصة - ولم يجعل له القدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه»^(١). ويقول: «وقسم يكون القيام بالمصالح فيه بواسطة الحظ في الغير.. كالإكتساب بما للغير فيه مصلحة، كالإجارات والكراء والتجارة وسائر وجوه الصنائع والاكْتسابات. فالجميع يطلب الإنسان بها حظه، فيقوم بذلك حظ الغير، خدمة دائرة بين الخلق، كخدمة بعض أعضاء الإنسان بعضاً حتى تحصل المصلحة للجميع»^(٢).

(١) الموافقات، ج٢، ص١٧٩.

(٢) نفسه، ج٢ ص١٨١.

ويقول: «وقسم اعتبر فيه ذلك - الحظ الخاص - وهو كل عمل كان فيه مصلحة الغير في طريق مصلحة الإنسان في نفسه، كالصناعات والحرف العادية كلها. وهذا القسم راجع في الحقيقة إلى مصلحة الإنسان واستجلابه حظه في خاصته نفسه، وإنما كان استجلاب المصلحة العامة فيه بالعرض»^(١). كما يقول: «وأيضاً فإن اكتسابه بالتجارات وأنواع البياعات والإجازات وغير ذلك مما هو معاملة بين الخلق قياماً بمصالح الغير، وإن كان في طريق الحظ - المصلحة الخاصة - فليس فيه من حيث هو حظ يعود عليه منه غرض إلا من جهة ما هو طريق إلى حظه، وكونه طريقاً ووسيلة غير كونه مقصوداً في نفسه»^(٢).

واضح أن هناك علاقة بين مصلحة الفرد ومصلحة غيره. لكن ليس معنى ذلك أن تحقيق المصلحة الخاصة يحقق على الإطلاق المصلحة العامة أو مصلحة الغير. وإنما توجيه كلام الشاطبي أنه يقرر حقيقة كونية من حيث إن الإنسان مجبول على تحقيق مصلحته، ثم إنه عاجز عن تحقيق ذلك كلياً بنفسه وبدون الآخرين. ومن ثم فعليه حتى يحقق مصلحته أن يحقق تبعاً مصلحة الغير الذي يكون في طريق تحقيقه لمصلحته. فالمشترى يحقق مصلحة البائع، والعامل يحقق مصلحة رب العمل، ورب العمل يحقق مصلحة العامل، والمؤجر يحقق مصلحة المستأجر، والمستأجر يحقق مصلحة المؤجر. وإن كان ذلك يجرى تبعاً ومن غير قصد من المكلف. وتقرير ذلك شيء والقول بعدم تعارض المصالح شيء آخر كما ذهب الرأسماليون. إن تعارض المصالح وارد، يستوي في ذلك المصالح الخاصة مع المصالح الخاصة، والمصالح الخاصة مع المصالح العامة. وإذا كان

(١) نفسه، ج ٢ ص ١٨٥.

(٢) نفسه ج ٢ ص ١٨٥.

البائع يفيد المشتري لكنه في بعض الحالات قد يضره في الثمن أو نوع السلعة، وكذلك الحال بين العامل ورب العمل.. الخ. ففكرة التوافق الكلي التلقائي بين المصالح الخاصة والمصالح العامة التي نادى بها الفكر الليبرالي الرأسمالي لم تكن في ذهن الشاطبي عندما قال ما قال. والدليل على ذلك أنه عقد فصلاً موسعاً عن تعارض المصالح. وما قد ينجم من مضار ومفاسد عندما يمارس الفرد تحقيق مصالحه الخاصة. ثم إنه ينص صراحة على ضرورة ألا تقضى الحرية أو الجرى وراء المصلحة الخاصة إلى إضاعة حقوق الله وحقوق الغير. فيقول: «... إن طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين... ثم إن معاملة الغير في طريق حظ النفس تقتضى ما أمر به الإحسان إليه في المعاملة والمسامحة في المكيال والميزان والنصيحة على الإطلاق، وترك الغش كله وترك المغابنة غبناً يتجاوز الحد المشروع..»^(١). ويقول: «... وأيضاً فإنها حُدَّت الحدود في طريق الحظ لئلا يخل الإنسان بمصلحة غيره فيتعدى ذلك إلى مصلحة نفسه»^(٢) والشارع يعاقب من يعتدي على مصلحة الغير بحرمانه من مصلحة نفسه. وبذلك يعود الإخلال بمصلحة الغير إلى الإخلال بمصلحة النفس. ويقرر في النهاية أن الحظوظ الخاصة معترف بها شريطة ألا يقع تعد في طريقها على الغير.

وقد أقر الإسلام الملكية الخاصة. والشاطبي يقول في ذلك: «إن الشارع أثبت للعامل لحظه في عمله، وجعله المقدم على غيره، حتى إنه إن أراد أن يستبد بجميعه كان سائغاً، وكان له أن يدخره لنفسه، أو يبذله

(١) الموافقات، ج ٢ ص ١٨٨.

(٢) نفسه ج ٢ ص ١٩١.

لمصلحة نفسه في الدنيا أو في الآخرة»^(١). وهكذا كانت الملكية الخاصة، وكان ما ينجم عنها من حقوق.

وظائف الدولة:

جعل الشاطبي وجود الدولة على رأس قائمة فروض الكفاية، والتي هي، حسب تعبيره كل ما يحقق مصلحة عامة. ومعنى ذلك أن وجود الدولة في نظر الإسلام أمر ضروري لا غنى عنه، وفي سبيل تحقيقه يمكن التغاضي عن عدم توفر بعض المقومات والمؤهلات فيمن يكون حاكماً. يقول الشاطبي: «الشرعية كلها دالة على أنها - أي الدولة - في مصالح الخلق من أوجب الواجبات»^(٢). كذلك ذهب الشاطبي إلى اغتفار عدم توفر شرط العدالة في الحاكم، طالما عزَّ هذا الشرط، فتوجد الدولة وتقام مع عدم توفر هذا الشرط، لأن عدم قيامها ضرره أبلغ من قيامها مع عدم توفره، والحال كذلك عند تعذر وجو المجتهد، فيولى غير المجتهد. وما ذلك إلا لأهمية الدولة في وجود المجتمعات واستقرارها، ولأهمية ما تقوم به من وظائف ومهام تشبع الحاجات العامة لدى الشعوب. ومعروف أن مصالح الناس منها ما هو مصلحة خاصة بكل فرد على حدة، وهذه يتولى شأنها الفرد، ويحققها لنفسه طالما كان قادراً، وإلا فعلي المجتمع كله توفيرها له.

أما الحاجات العامة فالمنوط بها الدولة، وعليها تحقيق كل ما يشبعها. وهكذا كانت الدولة في الإسلام، بل وفي كل الملل والنحل لتحقيق المصالح العامة، التي يعجز الفرد بنفسه عن تحقيقها. وحيث إن المصالح العامة متعددة

(١) نفسه، ج٢ ص١٩٠.

(٢) الموافقات، ج٢ ص١٨٢، نفسه ج٢ ص٣٦٥.

متنوعة متطورة، فمنها ما هو اقتصادي ومنها ما هو اجتماعي ومنها ما هو فكري وثقافي ومنها ما هو أمني ومنها ما هو عدلي.. الخ فإن وظائف الدولة بدورها تتعدد وتتنوع وقد ذكر الشاطبي نماذج، منها وظيفة الأمن والدفاع، وكذلك وظيفة العدالة وأيضاً وظيفة جريان الأحكام الشرعية بين الناس^(١).

ومن الوظائف الاقتصادية توفير كل ما يحتاجه المجتمع من سلع وخدمات، لأن ذلك من المصالح العامة وهي منوطة أساساً بها. كذلك دعم القطاع الخاص وتفعيل دوره في ممارسة نشاطه النافع للمجتمع وفي الوقت نفسه تقويمه وحمله على الجادة، مثل المنع من حدوث التلاعب في الأسواق كالاحتكار وتلقى الركبان، وبيع الحاضر للبادي^(٢)، وفي الجملة منع القطاع الخاص من كل تصرف يلحق الضرر بالمستهلكين أو بالاقتصاد القومي.

حق الدولة في التوظيف «فرض الضريبة» وفي الاقتراض:

يرى الشاطبي، ومعه لفييف من العلماء أن من حق الدولة أن تفرض ضرائب في حالات معينة. «إنا إذا قررنا إماماً مطاعاً مفتقراً إلى تكثير الجنود لسد الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال، وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم فللإمام إذا كان عدلاً أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال بيت المال. ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والثمار وغير ذلك، كيلاً يؤدي تخصيص الناس به إلى إيجاش القلوب، وذلك يقع قليلاً من كثير، بحيث لا يححف بأحد ويحصل المقصود»^(٣).

(١) الاعتصام، ج ٢ ص ١٢٦

(٢) الموافقات، ج ٢ ص ٣٥٠.

(٣) الاعتصام، ج ٢ ص ١٢١.

من ذلك يتضح أن الشاطبي يرى جواز فرض الضريبة في حالات معينة، ذكر منها عدم وجود أموال في بيت المال، ووجود حاجة حقيقية، وقد تمثلت في زمنه، في حاجة الجهاد وتوفير المتطلبات العسكرية. ومن الممكن أن يلحق بها غيرها من كل ما يمثل حاجة عامة أساسية. واشترط أن يكون الحكم صالحاً. وأن تقدر الضريبة بقدر الحاجة. وأن تفرض على الأغنياء فقط.

ومعنى ذلك أن الضريبة المعترف بها هي الضريبة الشخصية، أو العينية إن كانت على سلع وخدمات لا يستخدمها إلا الأغنياء. وهو يجذ ضريبة الدخل «على الغلات والثمار»، وقد استند الشاطبي في ذلك إلى المصلحة، فيقول: «ووجه المصلحة هنا ظاهر، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك النظام بطلت شوكة الإمام وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار، كما استند إلى بعض القواعد الشرعية العامة والتي تفيد بأن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة عند التعارض وعدم إمكانية التوقيق. وكذلك قاعدة ارتكاب أخف الضررين. فيقول: «فالذين يحذرون من الدواهي لو تنقطع عنهم الشوكة يستحقرون بالإضافة إليها أموالهم كلها، فضلاً عن اليسير منها. فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق لهم بأخذ البعض من أموالهم فلا يتماهى في ترجيح الثاني عن الأول، وهو مما يعلم من مقصود الشرع قبل النظر في الشواهد»^(١). كذلك استند إلى القياس فكما أن لولى الطفل أو الوصي على اليتيم أن ينفق من ماله على ما يحتاجه المال من حفظ وتنمية فللإمام ذلك بالأولى: «إن الأب في طفله أو الوصي في يتيمة أو الكافل فيمن يكفله مأمور برعاية الأصلح له. وهو يصرف ماله إلى وجوه من النفقات أو المؤن المحتاج إليها. وكل ما يراه سبباً لزيادة ماله

(١) نفسه.

أو حراسته من التلف جاز له بذل المال في تحصيله. ومصلحة الإسلام عامة لا تتقاصر عن مصلحة طفل..»^(١). ثم إن بذل النفس في الجهاد واجب والنفس أغلى وأعز من المال.

وبالنظر فيما قدمه الشاطبي هنا نجده متبعاً كلية لما سبقه من العلماء الذين قالوا بجواز ذلك، وعلى رأسهم الإمام الجويني في غياث الأمم، وكذلك الغزالي في المستصفى والمنحول وشفاء الغليل، وابن العربي في أحكام القرآن. ولم يأت في القضية بجديد يذكر. اللهم إلا ما يمكن استخلاصه من كلامه حول ما يعرف بأساس فرض الضريبة، وهناك - كما هو معروف مالياً - العديد من النظريات في ذلك الأمر. ومن أهمها ما يقول بفكرة العقد الاجتماعي المبرم بين الدولة والمجتمع. وفي مناسبات عديدة ذكر الشاطبي ما يمكن أن يفيد ذلك. فنراه يقول: «فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة فعلى العامة القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك»^(٢). كما أنه يميز للمكلف بالضريبة أن يتهرب منها طالما كانت ظالمة وغير عادلة أو لم يكن لها أساس مقبول شرعاً^(٣). والمسألة في رأى تحتاج مزيداً من التحرير والدراسة. والشاطبي وإن أجاز الضرائب والقروض لكنه رفض العقوبات المالية^(٤)، والتي تمثل اليوم مصدراً مهماً في الإيرادات العامة. والشاطبي يميز الاقتراض العام عند الحاجة، شريطة وجود مقدرة على السداد.

(١) نفسه.

(٢) الموافقات، ج٢ ص١٨٣.

(٣) الموافقات، ج٢ ص٣٥١.

(٤) الاعتصام، ج٢ ص١٢٣.

فيقول: «والاستقراض في الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى. وأما إذا لم ينتظر شيء، وضعت وجوه الدخل بحيث لا يغنى كبير شيء فلا بد من جريان التوظيف»^(١).

أثر الشاطبي في الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر:

لا شك أن ما قدمه الشاطبي من أفكار وآراء حول المسائل والقضايا المطروحة، وعلى رأسها قضية المقاصد وقضية المصالح، وكذلك حول منهجية بحثه ودراسته لتلك المسائل يمكن أن يسهم بفعالية في تطوير الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر وتسريع خطواته في الطريق الصحيح. وفيما يلي نقدم إشارات خاطفة لبعض جوانب هذه القضية، إضافة إلى ما سبق تناوله في ثنايا الورقة.

١- الدوافع والحوافز: يعنى علم الاقتصاد، وبخاصة الاقتصاد الجزئي بقضية الدوافع والبواعث والأهداف. فمباحث أهداف المستهلك وكيفية تحقيقها وأهداف المنتج وكيفية تحقيقها تحتل حيزاً كبيراً في النظرية الاقتصادية الجزئية. وكثيراً ما يرد هذا التساؤل: ما هو هدف المستهلك المسلم والمنتج المسلم؟ وهل هناك محاذير حول استهداف كل منهما تحقيق مصالح اقتصادية خاصة، مثل الإشباع والربح؟. والمقاصد، كما بينها الشاطبي، لا ترفض ذلك، بل تقره وتعترف به، ومن ثم يكون من حق المستهلك أن يستهدف ويتغيا من استهلاكه إشباع حاجاته المتنوعة، ومن حق المنتج أن يستهدف ويتغيا تحقيق الأرباح وتنمية أمواله. وذلك لأن هذه الأنشطة تندرج تحت المقاصد التابعة في أمور عادية. والشرع يقر فيها الحظ لصاحبها ويقره على استهداف ذلك. يقول

(١) الاعتصام، ج ٢ ص ١٢١.

الشاطبي: «فإذا قيل لك لم تكتسب لمعاشك بالزراعة أو بالتجارة أو غيرها؟ قلت لأقيم صلبى وأقوم في حياة نفسي وأهلى.. فهذا القصد صحيح..»^(١).

٢- الإيثار والأثرة: كذلك يلتفت علم الاقتصاد إلى قضية الإيثار والأثرة. والمعروف أن الاقتصاد الوضعي ينطلق في بحوثه من مسلمة الأثرة في غالب حالاته. فالفرد يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة ويعنى بها، غير عابئ بمصالح غيره، اللهم إلا إذا كانت تحقق له مصلحته. ولذلك كثيراً ما يقال عنه إنه علم يقوم على الأنانية. ونستفيد مما قدمه الشاطبي أن عامل الأثرة هو في حد ذاته غير مرفوض شرعاً، طالما لم يلحق ضرراً مقصوداً أو فاحشاً بغيره، وطالما أدى ما عليه من التزامات قبل الغير. والفرد في الإسلام غير مطالب بتقديم مصلحة الغير على مصلحته أو إيثار الغير على النفس، وإن كان ذلك غير مرفوض، بل ومرغوب فيه في بعض الحالات. وخير الأمور بالنسبة للفرد العادي، وهو الذي ينبغي أن يعول على سلوكه في التحليل الاقتصادي، أن يجمع بين الإيثار والأثرة، أو بعبارة أوضح أن يجمع بين حظه وحظ غيره. وقد أطلق الشاطبي على الأثرة أو الأنانية تعبير الاستبداد^(٢).

٣- أهمية الإنتاج: من أشد ما يواجه به الاقتصاد الإسلامي من قبل البعض أنه يُزهد في النشاط الاقتصادي، وبخاصة النشاط الإنتاجي، وذلك انطلاقاً من فهم خاطئ للتوكل من جهة، ولما كان هناك في بداية العهد المدني في عصر النبوة مما يعرف بالصفة وأهل الصفة من جهة ثانية، وأنهم كانوا تاركين للنشاط الإنتاجي. ولو كان ذلك صحيحاً لما كان هناك أى مبرر لقيام اقتصاد إسلامي؛ فكراً وعملاً. وقد انبرى الشاطبي رحمه الله لتنفيذ هذه المقولة

(١) الموافقات، ج١ ص١٩٦ وما بعدها.

(٢) لمزيد من المعرفة يراجع الموافقات، ج٢ ص٣٤٩ وما بعدها، ج٢ ص١٩٠، ص٣٥١.

وتوضيح زيفها وخطئها. ولم يقف تناوله لها عند مناسبة واحدة، بل تجاوز ذلك إلى أكثر من مناسبة، فقد تحدث عنها في الموافقات عند تناوله للأسباب، وعند تناوله للمقاصد، والضروريات. ومن أقوله في ذلك: «إن العالم لا يقوم إلا بالتدبير والاكتساب»^(١).

كما تحدث عنها بإفاضة في الاعتصام، عند رفضه لما يعرف بالبدع المندوبة، والتي منها بناء أماكن بهدف سكنها للانقطاع فيها للعبادة وترك ممارسة النشاط الاقتصادي. ويبدو أن هذا التيار كان قوياً متحكماً سائداً في عصره إلى الحد الذي جعله يقول بأنه: «لا بد من بسط طرف من الكلام في هذه المسألة»^(٢). وبعد أن بسط القول في دحض هذا الموقف الذي أشاعه بعض مدعى الصوفية قال: «ولا يظن العاقل أن القعود عن الكسب ولزوم الرُبط - أماكن العبادة - مباح.. إذ ليس ذلك بصحيح»^(٣). ثم إن ذلك يناقى مقاصد الشريعة بل وما نادى به من المحافظة على الضروريات، والتي منها المال. وقد تبين أن المحافظة على المال تكون من حيث العدم، فيوجد، ومن حيث الوجود، فلا يبدد ويهدر ويضيع، بل يحمى وينمى^(٤). ولن تكون هناك أموال ولن تكون هناك تنمية لها في غيبة الإنتاج. وقد أخذ - بحق - من الآية الكريمة والتي قيل إنها نزلت في أهل الصفة. أخذ من قوله تعالى: ﴿أَخْرِجُوا مِنْ دَيْرِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ وقوله: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ صَرْبًا فِي الْأَرْضِ﴾ أن المحافظة على المال والسعي في تحصيله فرض^(٥).

(١) الموافقات، ج ٢ ص ١٨١.

(٢) الاعتصام، ج ١ ص ٢٠١ وما بعدها.

(٣) نفسه، ج ١ ص ٢٠٤.

(٤) قطب سانو، مقاصد الشرع في الاستثمار، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣).

(٥) نفسه، ج ١ ص ٢٠٣.

٤- أهمية الاستهلاك: أهمية الاستهلاك في نظر علم الاقتصاد لا تحتاج إلى توضيح وتأكيد، فهو في نظره المقصد الأسنى لكل الأنشطة الاقتصادية. ومن ثم فقد حرص على توفير أقصى ما يمكن توفيره للمستهلك من سلع وخدمات تحقق له الإشباع والرفاهية. واعتبر تحقيق ذلك محكاً من محكات تقييم الأنظمة الاقتصادية. وكثيراً ما يساء فهم الاقتصاد الإسلامي في هذه الجزئية، حيث يذهب به البعض إلى أنه يزهد في الاستهلاك ويقلل من شأنه، بل ويذم التطلع الزائد إليه. والمطلع الجيد على الإسلام وتشريعاته يخطئ هذا الفهم. ويخرج بأن الإسلام يأمر بالاستهلاك، بل ويأمر بالتجويد والتحسين فيه، ويحث على الاستمتاع بطيبات الحياة من سلع وخدمات وعلى التمتع بزيتها. وقد انبرى الشاطبي رحمه الله بكل ما أوتى من قوة فكرية ومعرفة دقيقة بأسرار الشريعة والتشريعات لمواجهة هذا الزعم وتفنيده مؤكداً على ضرورة الابتعاد عن منطقة الترك الكلى للإشباع وكذلك الوقوف به عند حده الأدنى، وفي الوقت ذاته ضرورة عدم الوقوع في منطقة الإسراف وتجاوز منطقة الكفاية. وقد تناول الشاطبي هذه القضية في العديد من المواطن في كل من الموافقات والاعتصام^(١). ونكتفى هنا بذكر فقرة قصيرة مما قاله: «وقد وسَّع الله تعالى على العباد في شهواتهم وأموالهم وتنعماتهم على وجه لا يفضى إلى مفسدة، ولا يحصل بها المكلف على مشقة، ولا ينقطع بها عن التمتع إذا أخذه على الوجه المحدد له»^(٢). والشاطبي، بذلك قد أنار للباحثين في الاقتصاد الإسلامي منطقة غائمة ملبدة بالسحب. والاقتصاد الإسلامي بذلك يستطيع أن يدحض فري من يرميه

(١) يراجع الموافقات، ج١ ص١٠٩ وما بعدها، ج١ ص٣٢٢، ج٣ ص٢١٧ وما بعدها، ج٤، ص٣٠٤، الاعتصام ج١ ص٣٤١ وما بعدها.

(٢) الموافقات، ج١ ص٣٣٧.

بتبني الزهد والفقر والتغاضي عن طيبات الحياة، ومن ثم فهو لا يصلح لإقامة اقتصاديات التنمية والتقدم والرفاهة.

٥- الجزئي والكلّي: من المعروف أن الفكر الاقتصادي يفرق في دراساته ومباحثه بين الجزئي والكلّي، من منطلق أن لكلٍ منهما ضوابط وملابسات تجعل هناك قدراً غير يسير من التمييز بينهما. والأهم من ذلك هنا أنهم كثيراً ما قالوا بأن ما قد يصح على المستوى الجزئي قد لا يصح اقتصادياً على المستوى الكلّي، فتخفيض الأجور مثلاً سياسة مقبولة على المستوى الجزئي، لكنها خاطئة على المستوى الكلّي. ومن اللافت لنظر القارئ للموافقات أنه يحفل بمسألة الجزئي والكلّي. وأنه في حالات كثيرة نجد اختلافاً في الحكم الشرعي في المسألة الواحدة باختلاف النظرة لها، وهل هي على المستوى الجزئي أم على المستوى الكلّي. ومن أبلغ الأمثلة التي ضربها الشاطبي ذات الصلة الوثيقة أن الإسلام طلب الاحتراف والتكسب في بعض الحالات على سبيل الاستحباب. لكن الشاطبي يلفت النظر هنا إلى أنه لا يصح ذلك على المستوى الكلّي، إذ عندئذ نجد الطلب يكون على سبيل الوجوب، بحيث لو ترك الناس جميعاً ممارسة النشاط الإنتاجي لأثموا^(١).

وقد فصل القول في تلك المسألة موضعاً أن ما يكون مباحاً بالجزء قد يكون مطلوباً بالكل، وقد يكون منهيّاً عنه بالكل، ويوضح القول في ذلك قائلاً: «والثاني كالأكل والشرب ووطء الزوجات والبيع والشراء ووجوه الاكتسابات الجائزة كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، ﴿أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ﴾، ﴿أَحَلَّتْ لَكُمْ بَيْمَةَ الْأَنْعَامِ﴾ وكثير من ذلك. كل هذه

(١) نفسه، ج ٢ ص ١٨١.

مباحة بالجزء، أى إذا اختار أحد هذه الأشياء على ما سواها فذلك جائز، أو تركها في بعض الأحوال أو الأزمان أو تركها بعض الناس لم يقدح ذلك، فلو فرضنا ترك الناس كلهم ذلك لكان تركاً لما هو من الضروريات المأمور بها فكان الدخول فيها واجباً بالكل^(١). وهذه المسألة تحدم الفكر الاقتصادي الإسلامي فيما ينادى به من جهة وفيما يسير عليه من منهجية من جهة أخرى.

٦- علاقة علم الاقتصاد الإسلامي بالعلوم الأخرى: من المعروف أن للعلوم المختلفة صلات وعلاقات ببعضها البعض، فهي في غالبها خادمة من جهة ومخدومة من جهة أخرى. وينطبق هذا الوضع بوضوح على الاقتصاد الإسلامي، فهو علم مخدوم من الكثير من العلوم الشرعية، مثل الفقه والأصول والتوحيد والتفسير والحديث... الخ. وهو في الوقت ذاته خادم لكثير منها. أى أنه، بعبارة أخرى، مفيد ومستفيد، والشاطبي يلفت نظر الباحثين إلى قضية منهجية مهمة في هذا الصدد، مفادها عدم التوسع والاستطراد والتفصيل والتحليل في عرض المسائل المستحضرة من علم آخر إلى علمه الذي يبحث فيه. فمثلاً عند قيام الاقتصادي الإسلامي ببحث مسألة مثل الاحتكار أو الربا أو التسعير أو غير ذلك من المسائل فعليه أن يعرض للبعد الفقهي للمسألة عرض المسلمات، ثم ينطلق في تحليله ودراسته الاقتصادية. فهو في مسألة الاحتكار يتعرض بعجالة وإجمال للمفهوم الشرعي للاحتكار وحكمه ثم يولى عنايته بعد ذلك للجوانب الاقتصادية فيه. أما أن يأخذ في التحليل والتفصيل في الجوانب الفقهية فهذا خطأ منهجي وخلط غير مقبول علمياً. وللأسف فإن العديد من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي لم يستوعبوا هذه المشورة والنصيحة المنهجية

(١) نفسه، ج ١ ص ١٣١.

الغالية، فجاءت أبحاثهم هي إلى الفقه أقرب منها بكثير إلى الاقتصاد. يقول الشاطبي بعد أن تناول جوانب عديدة في «العلم» وبعد أن قسمه إلى ما هو «صلب العلم» و«مُلح العلم» و«ما ليس بصلب ولا ملح»: «وقد يعرض للقسم الأول أن يعد من الثاني» ويتصور ذلك في خلط بعض العلوم ببعض؛ كالفقيه يبنى فقهه على مسألة نحوية مثلاً، فيرجع إلى تقريرها مسألة. كما يقررها النحوي لا مقدمة مسلمة، ثم يرد مسألته الفقهية إليها، والذي كان من شأنه أن يأتي بها على أنها مفروغ منها في علم النحو فيبنى عليها، فلما لم يفعل ذلك وأخذ يتكلم فيها وفي تصحيحها وضبطها والاستدلال عليها، كما يفعله النحوي صار الإتيان بذلك فضلاً غير محتاج إليه.. معدوداً من الملح إن عُد منها. وهكذا سائر العلوم التي يخدم بعضها بعضاً»^(١) وعاد وكرر نفس المعنى في قوله: «ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال، بل يقول العلماء إن من فعل ذلك فقد أدخل علماً آخر في علمه، ينظر فيه بالعرض لا بالذات»^(٢).

٧- أثر منهجية المقاصد في مجال الاقتصاد التطبيقي: عرفنا الأصوليون وعلى رأسهم الشاطبي، بمقاصد الشريعة، بضرورياتها وحاجياتها وتحسيناتها. وفائدة المقاصد لا تقف عند حد معرفتها، وإنما هي في المقام الأول منهج فكر وعمل. وعلى الاقتصاديين الإسلاميين حسن توظيفها في بحوثهم وفيما يقدمونه من خطط وبرامج وسياسات. والمعروف أن البحث في الاقتصاد الإسلامي يعاني إلى حد كبير، وحتى الآن من عدم التمكن من المنهج العلمي الشرعي الصحيح. والنظر الجيد في المقاصد يقدم إسهاماً طيباً في هذا المجال. وعلى سبيل

(١) الموافقات، ج١ ص٨٦.

(٢) نفسه ج٤ ص١١٠.

المثال هناك العديد من العقود والصيغ التمويلية والاستثمارية التي تزخر بها حياتنا المعاصرة، والتي من المهم معرفة الحكم الشرعي لها، إذا كنا بصدد استعمالها، والكثير من تلك الصيغ لا نجد لها دليلاً شرعياً جزئياً يبين حكمها. والأسلوب الغالب حالياً عند بحث الفقهاء لمثل ذلك هو محاولة إدخالها تحت عقد أو صيغة معروفة فقهياً. وكثيراً ما يعجز هذا المنهج عن الوصول إلى موقف شرعي حاسم في هذا الشأن، وفي مثل تلك الحالات نجد من المهم إدخال الاعتبار المقاصدي أو بعبارة الشاطبي الاعتبار المصلحي في حيز الاهتمام، والتعويل عليه. وهناك العديد من الموضوعات التي طرحت على بساط البحث الشامل والمتواصل دون الوصول إلى نتائج حاسمة لغيبة الاعتبار المصلحي عند البحث والدراسة، ومن ذلك تغير قيمة العملة، بطاقات الائتمان، التأجير التمويلي، التورق المصرفي،... الخ وعند تطبيق الاعتبار المقاصدي في بحوثنا الاقتصادية ينبغي الوعي الجيد بما قد يكون هناك من فوارق بين الرؤية الفقهية والرؤية الاقتصادية. ولم يكن هذا الوعي حاضراً بدرجة طيبة عند بعض الباحثين الاقتصاديين فقدموا دراسات تشير إلى خطط وسياسات بعيدة عن الواقع العملي، ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل تطبيقها، نعم علينا احترام هذه المصالح واحترام الأهمية النسبية لأنواعها، لكن ليس معنى ذلك أن نشير بأنه عند عدم تمكننا من توفيرها كلها في المجال الاقتصادي فعلينا أن نبدأ بالضروريات ثم بعد استكمالها ندخل في الحاجيات، ثم بعد استيفائها ندخل في التحسينيات. إن ذلك النهج غير ممكن عادة عملياً، إذ لا تخلو الحياة من سلع وخدمات تقع في مرتبة جنباً إلى جنب مع سلع وخدمات تقع في مرتبة متقدمة، مع عدم توفر بعض السلع والخدمات في هذه المرتبة المتقدمة. إن وجود ذلك

من حيث المبدأ أمر مقبول، شريطة ألا يخل بالتوازن الاقتصادي ولا بالتركيبة السلعية والخدمية الموجودة. ولذلك يمكن القول إن التطبيق عليه أن يتحرى هذه الترتيبات لكن بشكل أساسي وليس بشكل مطلق. كذلك الحال عند مقارنة الضروريات ببعضها، حيث جرى ترتيب لها لدى الفقهاء لكنه في التطبيق العملي لا نستطيع أن نقول نقيم الدين وما يحفظه أولاً ثم نقيم ما يحفظ النفس ثم نقيم ما يحفظ العقل ثم النسل ثم المال. وإنما المنهج العملي السليم يركز على توليفة من هذه السلع والخدمات. فكيف نحافظ على الدين دون المحافظة على النفس وعلى العقل وعلى المال!!

وقد التفت الشاطبي رحمه الله إلى هذا التداخل والتأثير المتبادل بين الضروريات حيث يقول: «فلو عدم الدين عدم ترتيب الجزاء الأخروي. ولو عدم المكلف لعدم من يتدين. ولو عدم العقل لارتفع التدين. ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء. ولو عدم المال لم يبق عيش..»^(١).

ثم إن الاعتبار المقاصدي إذا ما فهم بشكل جيد فإنه يفتح الباب واسعاً أمام البحث في الأمور الاقتصادية الكلية. فهل المقصود المحافظة على مال الفرد فقط أم أن ذلك يشمل بل ينصرف بالأولى إلى مال الأمة، وهل المقصود المحافظة على نفس الفرد فقط أم المحافظة على سكان الأمة!! وبالتالي هناك مجال أمام دراسات التنمية والسكان والبيئة والعلاقات الدولية الاقتصادية... الخ. هذه عينة صغيرة تكشف لنا عن مدى ما يمكن أن يحدثه موضوع المقاصد من تأثيرات جوهرية إيجابية في الفكر الاقتصادي الإسلامي المعاصر.

(١) الموافقات، ج٢ ص١٧. وتجدر الإشارة إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بين الأصوليين في مسألة ترتيب الضروريات. فهناك من يرى ترتيباً معيناً، وهناك من يرى ترتيباً مغايراً، وهناك من يرى عدم الترتيب بينها، لمزيد من المعرفة يراجع الدكتور الريسوني، مرجع سابق، ص٣٣ وما بعدها.

مصادر ومراجع

- ١- الموافقات، دار المعرفة، بيروت: د.ت شرح وتعليق الشيخ عبد الله دراز.
- ٢- الاعتصام، دار عمر بن الخطاب للنشر، الإسكندرية. د.ت تقديم الشيخ محمد رشيد رضا.
- ٣- أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض: ١٩٩٢م.
- ٤- أكرم البدري أبو العينين، فتاوى الإمام الشاطبي في ضوء القواعد الأصولية، أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، ٢٠٠٢م.
- ٥- عبد الحميد مدكور، الأصول الاعتقادية في فكر الشاطبي، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١١٣).
- ٦- حسنين مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، المطبعة السلفية، ١٣٤٩هـ.
- ٧- يونس الصوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الرابع.
- ٨- جمال عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ١٩٨٨، بدون ناشر.
- ٩- عبد الرزاق وورقيه، المناط المقاصدي والعلوم الإنسانية، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١١٨).
- ١٠- طه عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لبحث مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣).

١١ - حسن حنفي، مقاصد الشريعة وأهداف الأمة، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣).

١٢ - إبراهيم زين، الاستقراء عند الشاطبي ومنهج النظر في مدوناتنا الأصولية، مجلة إسلامية المعرفة (٣٠).

١٣ - جمال عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، مجلة المسلم المعاصر، العدد (١٠٣).

الفقه والاقتصاد عند ابن تيمية^(*)

بقدر إعجابي بابن تيمية منذ أتيت لي فرصة الاطلاع علي بعض مؤلفاته الفقهية والنظر فيها من منظور اقتصادي، بقدر تهبيي من الكتابة عن عطاءه الاقتصادي، على كثرة من كتبت عنهم في ذلك من علمائنا، وعلى ما لدي من يقين من أن عطاءه الاقتصادي لا يقل عن عطاء غيره حجماً وقيمة.

والآن رأيت أنه لم يعد هناك متسع من الوقت للتهيب من الكتابة عنه، ولا ينبغي أن يقف تهبيي حائلاً دون اكتساب جهودي في هذا المجال شرف الكتابة عنه.

لقد خدم ابن تيمية الاقتصاد الإسلامي خدمة جلييلة من الناحية الفقهية والناحية الفكرية. ومعروف مدى احتياج الاقتصاد الإسلامي لكلتا الناحيتين، فيحتاج الاقتصاد الإسلامي، بكونه إسلامياً، إلى دعامة شرعية قوية، كما يحتاج بكونه اقتصاداً، إلى دعامة فكرية متينة.

وأظن أن ابن تيمية قد أسهم في توفير كلتا الدعامتين إسهاماً حسناً، وإن تفاوتت درجة إسهامه في دعامة عن أخرى.

أحياناً نعر لذي ابن تيمية على أفكار ومقولات اقتصادية فنية لو وضعت تحت نظر علماء الاقتصاد اليوم لنالت تقديرهم، ثم وهو يتحدث في بعض المسائل الفقهية نجد لديه الحس القوي والوعي الواضح بما للقضية من أبعاد اقتصادية، ينبغي أن تكون حاضرة عند التحليل الفقهي، لأن لها مدخلاً في

(*) نشر هذا البحث مع اختصار بسيط في مجلة الاقتصاد الإسلامي، العددان: ٣٥٦، ٣٥٧. كما نشر بنصه في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة.

التشريع، وقد قدرها واعترف بها الإسلام، فلا يحسن بالفقيه إغفالها أو التغافل عنها.

والمضامين الاقتصادية في فقه ابن تيمية نجدتها في معظم مؤلفاته الفقهية، من فتاوى وحسبة وسياسة شرعية وقواعد فقهية نورانية... الخ.
ومن المواطن الاقتصادية التي أبلى فيها ابن تيمية بلاءً حسناً، الوقف والمالية العامة والتقود والربا والمعاملات المالية والاستثمارية والسوق ودور الدولة في المجال الاقتصادي.

والعطاء الاقتصادي لابن تيمية لا يتحملة بحث صغير، بل ربما ولا بحث كبير، ومن ثم فإن عملنا هنا ما هو إلا مجرد نظرات وإشارات إلى بعض المواطن ذات الأهمية الاقتصادية التي تعرض لها. مع لفت الأنظار إلى الأثر الإيجابي الكبير لعطاء هذا الإمام في تأصيل علم الاقتصاد الإسلامي ليس فقط في مجال الأسواق والأسعار ودور الدولة في هذا الموضوع، كما هو الشائع لدى الباحثين المعاصرين، وإنما في موضوعات اقتصادية رئيسة أخرى قل أن التفت إليها البحث الاقتصادي الحديث. وأنا أدرك أن العديد من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي قدموا بحوثاً ودراسات عن الفكر الاقتصادي عند ابن تيمية، بعضها كان في شكل رسائل علمية جامعية. ولا أدري إن كان ما سوف أقدمه هنا يأتي بجديد ذي شأن في هذا الصدد أم لا، لكن ذلك لن يقف عائقاً يحول دون احتواء جهودتي التي بذلتها من عهد طويل حيال الفكر الاقتصادي الإسلامي ورجاله لنبذة عما قدمه هذا العالم الجليل.

وابن تيمية غني كل الغنى عن التعريف، ولذا لن نشغل وقت القارئ في الحديث عنه، والحال أنه يعرف أكثر منه. فابن تيمية رحمه الله

من الشخصيات القليلة التي شغلت ساحات الفكر الإسلامي وغير الإسلامي لقرون عديدة.

ومخطط بحثنا لن يسير على النمط التقليدي المتعارف عليه في كتابة البحوث العلمية في تقسيمها إلى مطالب ومباحث... الخ.

وقد يكون الأيسر والأولى السير على منهج الفقرات الموضوعية. الوقف.

السوق والأسعار.

صيغ التمويل والاستثمار.

النقود والربا والتحايلات.

الضرائب والنفقات العامة.

الإدارة العامة وشغل الوظائف.

الوقف

مؤسسة الوقف من المؤسسات المهمة في الاقتصاد الإسلامي لما لها من تأثيرات جوهرية في أوضاع الأفراد والمجتمعات على مختلف أصعدة الحياة. والمعرفة المتصلة بذلك يمكن الحصول عليها من أدبيات الوقف الوفيرة. وإذا كان ذلك كذلك فإن كل جهد علمي يهدف إلى تفعيل هذه المؤسسة فهو جهد مهم للاقتصاد الإسلامي، ومحاور الوقف كثيرة، نكتفي هنا بالإشارة إلى عطاء ابن تيمية في بعض هذه المحاور لنرى إلى أي مدى يسهم هذا العطاء في دعم وازدهار هذه المؤسسة، ومن ثم في ازدهار الاقتصاد الإسلامي.

١- فائض ربح الوقف

غالباً ما نجد داخل المؤسسة الوقفية وقفيات يفيض ريعها عن المصروف الموجه إليه، وفي الوقت ذاته نجد وقفيات تعاني من شح الربح، أو من فقدانه، مع احتياجها الشديد إلى أموال تسد بها احتياجاتها، وبخاصة من ناحية إعمارها وإصلاحها، حتى تظل تؤدي خدماتها على الوجه المرغوب، وحتى لا تتدهور إنتاجيتها، ويضيع مقصود الوقف ومقصود الواقف.

وحيال هذه المشكلة وجدنا الفقه يسلك مسلكين: أحدهما يرى أن كل وقفية أحق بريعتها، مهما زاد وفاض، ناظرين إلى أن ذلك ما هو إلا تطبيق أمين لشرط الواقف ومقصوده، والثاني يرى أن الوقفيات كلها في النهاية مقصودها واحد وهو التقرب إلى الله تعالى، ومن ثم فمن الأولى والأفضل أن تتكامل وتتفاعل ويدعم بعضها بعضاً، ومقتضى ذلك أنه عند توفر فائض هنا ووجود عجز هناك أن يتجه الفائض لسد ما يمكن سده من عجز. وبذلك ترتفع القيمة الكلية للمؤسسة الوقفية، ثم إن ذلك لا يتعارض حقيقة مع مقصود الواقف،

لأن الواقف اتجه بوقفه نحو هذه الجهة، والفرص أن هذه الجهة قد استوفت احتياجاتها، ومعنى ذلك أن الفائض سيظل فائضاً غير مستفاد به، ومعنى ذلك أن ثواب الواقف قد توقف عند هذا الحد، فإذا ما اتجه هذا الفائض إلى وقفية محتاجة فسد حاجتها فعند ذلك يتولد ثواب جديد للواقف، ومن ثم يتحقق مقصوده على نحو أفضل وأعظم، وفي الوقت ذاته نحافظ بل ننمي ونعظم من ممتلكات المؤسسة الوقفية.

ماذا عن موقف ابن تيمية من هذه القضية؟ لقد انحاز ابن تيمية إلى الموقف الثاني، مقدماً البراهين النقلية والعقلية على أصحية وأفضلية هذا الموقف، وهذه بعض عباراته.

«وما فضل من ريع وقف عن مصلحته صرف في نظيره أو مصلحة المسلمين، ولم يجبس المال دائماً بلا فائدة، وقد كان عمر بن الخطاب كل عام يقسم كسوة الكعبة بين الحجيج»^(١). وسئل عن وقف على تكفين الموتى يفيض ريعه كل سنة على الشرط، هل يتصدق به، وهل يعطي منه أقارب الواقف الفقراء؟ فأجاب «إذا فاض الوقف من الأكفان صرف الفاضل في مصالح المسلمين، وإذا كان أقاربه بحاجة فهم أحق من غيرهم»^(٢). وسئل عن الوقف إذا فضل من ريعه واستغني عنه، فأجاب «يصرف في نظير تلك الجهة، كالمسجد إذا فضل عن مصالحه صرف في مسجد آخر، لأن الواقف غرضه في الجنس، والجنس واحد، فلو قدر أن المسجد الأول خرب ولم ينتفع به أحد صرف ريعه في مسجد آخر، فكذلك إذا فضل عن مصلحته شيء، فإن هذا الفاضل لا سبيل

(١) مجموع الفتاوى، ٣١ / ٩٣ .

(٢) نفسه ٣١ / ٢٠٣ .

إلى صرفه إليه ولا إلى تعطيله، فصرفه في جنس المقصود أولى، وهو أقرب الطرق إلى مقصود الواقف، وقد روى أحمد عن علي رضي الله عنه أنه حض الناس على إعطاء مكاتب ففضل شيء عن حاجته فصرفه في المكاتبين»^(١).

وأخيراً يقول: «وأما ما فضل من الربيع عن المصارف المشروطة ومصارف المساجد فيصرف في جنس ذلك، مثل عمارة مسجد آخر، ومصالحها، وإلى جنس المصالح، ولا يحبس المال أبداً لغير علة محددة، لا سيما في مساجد قد علم أن ريعها يفضل عن كفايتها دائماً، فإن حبس مثل هذا المال من الفساد، والله لا يحب الفساد»^(٢).

وإذا نظرنا اليوم في المؤسسة الوقفية المعاصرة نظرة إسلامية كلية فإننا نجد العديد والعديد من الوقفيات من مساجد وغيرها يفضل ريعها كثيراً عن النفقة عليها، في حين نجد في بلاد أخرى، أو حتى في نفس البلد وقفيات تكاد تندهور وتتوقف عن تقديم خدماتها بسبب عدم وجود تمويل يغطي احتياجاتها التعميرية والإصلاحية.

وفي ضوء ذلك فإن القول بالرأي بالثاني، والذي اختاره وانحاز إليه ابن تيمية محل لنا هذه الإشكالية الكبيرة التي تؤرق كل القائمين على أمر الأوقاف في العديد من الدول الإسلامية.

٢- استبدال أعيان الوقف

مسألة استبدال أعيان الوقف مسألة شائكة، لأنها تقع بين محظورين، أولاً ضياع الوقف، من حيث التلاعب بأصوله، واتخاذ عملية الاستبدال وسيلة

(١) نفسه ٢٠٧/٣١.

(٢) مرجع سابق ٢١٠/٣١.

للاعتداء على هذه الوقفيات وإضاعتهما، وثانياً ضياع الوقف، من حيث إهمال أعيان الوقف وتدهور حالتها وزوال فائدتها وخرابها، ولذا نجد للفقهاء حيال هذه المسألة أكثر من موقف، منهم من نظر للبعد الأول في القضية فقال بعدم جواز الاستبدال، ومنهم من نظر للبعد الثاني في القضية فقال بجواز الاستبدال، ومنهم من راعى البعدين فقال بجواز الاستبدال بضوابط معينة وفي حالات محددة، والموقف الثالث هو الأقرب إلى مقصود الشريعة من تشريع الوقف، فلا يجوز الاستبدال إلا عند مقتضى حقيقي وأن يتم من خلال إجراءات أمينة وبأسلوب كفء اقتصادياً، ولا يعني جواز الاستبدال أن يكون الوقف قد أصبح عديم الفائدة، بل يكفي أن يكون هناك بديل أكثر نفعاً وفائدة منه.

وقد أنحاز ابن تيمية إلى الرأي الثالث، مدعماً ومؤيداً موقفه بأسانيد نقلية وأخرى عقلية. ونحن نضيف إليها اعتبارات اقتصادية تتعلق بحسن تخصيص الموارد واختيار الأكفأ.

والمعروف أن الأصول الإنتاجية تتفاوت قدراتها الإنتاجية من مكان لآخر ومن زمان لآخر، وما كان أكثر إنتاجية في الماضي من أصول قد لا يكون كذلك اليوم، بحكم تغير الأوضاع. وقد اهتم ابن تيمية بهذه القضية اهتماماً كبيراً، من خلال مناقشة مستفيضة لها، وخلص إلى القول «وأما ما وقف للغلة إذا أبدل بخير منه، مثل أن يقف داراً أو حانوتاً أو بستاناً أو قرية يكون مغلها قليلاً فييدها بما هو أنفع للوقف فقد أجاز ذلك أبو ثور وغيره من العلماء، مثل أبي عبيد بن حرمويه، قاضي مصر، وحكم بذلك، وهو قياس قول أحمد في تبديل المسجد من عرصة إلى عرصة للمصلحة، بل إذا أجاز أن يبذل المسجد بما ليس مسجداً للمصلحة بحيث يصير المسجد سوقاً، فلأن يجوز إبدال المستغل بمستغل آخر

أولى وأحرى، وهو قياس قوله في إبدال الهدي بخير منه، لكن من أصحابه من منع إبدال المسجد والهدي والأرض الموقوفة. وهو قول الشافعي وغيره، لكن النصوص والآثار والقياس تقتضي جواز الإبدال للمصلحة والله أعلم^(١).

ولا شك أن اختيار ابن تيمية يخدم جيداً مؤسسة الوقف، وبالذات في عصرنا، حيث تكثر الأصول الوقفية ذات المنفعة والريع المتواضعة، بفعل العديد من العوامل، ومن ثم فهي لا تحقق بكفاءة مقصود الوقف والواقف والموقوف عليه، وفي حالات عديدة قد يكون الإنفاق عليها لإعادة تأهيلها متعذراً، وقد لا يكون مجدياً من الناحية الاقتصادية، وهنا نجد أن الأوفق استبدالها بغيرها إما من خلال بيعها أولاً أو استبدالها مباشرة بأصل آخر.

والمهم ضرورة توفر ضمانات عدم التلاعب، وتوفر دراسات جدوى جيدة، وأن تقوم بذلك جهة عليا مسئولة، قد تكون القضاء، وقد تكون أمانة الأوقاف.

٣- وقف النقود

وقف النقود في جوازه خلاف طويل بين الفقهاء ما بين مانع ومجيز^(٢). ومن حيث مصلحة عملية الوقف ومقصود الشريعة من تشريعه فإن القول بالجواز هو الأولى، حتى تتسع دائرة الأموال الموقوفة ولا تنحصر في فئة ضيقة من الأموال، لأن الوقف قرينة تطوعية، فكل ما يحقق هذا المعنى ينبغي أن لا يحال بينه وبين الوقف بأمور لم يرد فيها نص ولم يرد فيها موقف عن الصحابة بمنعها، ثم إن وقف النقود يفتح الباب واسعاً أمام كل الأفراد على اختلاف

(١) مجموع الفتاوي، ٢٥٣ / ٣١ .

(٢) د . شوقي أحمد دنيا: وقف النقود ... مجلة أوقاف، العدد الثالث، الأمانة للأوقاف، الكويت .

قدراتهم الاقتصادية ليقفوا، وما يقال بأن النقود تتنافى طبيعتها مع طبيعة عملية الوقف من الدوام والاستمرارية يرد عليه بأن النقود مثلية، ومثل الشيء كأنه هو، وبالتالي فهي باقية تدر دخلاً ربياً بأطول بكثير من أصول عينية كثيرة. وقد أختار ابن تيمية القول بالجواز، وفي ذلك يقول: «والقول بصحة وقف النقود هو الأصح...»^(١).

٤. وقف المنافع

هناك خلاف بين الفقهاء في صحة وقف المنافع مستقلة عن أصولها. مثل وقف سكني دار مستأجرة، فالواقف هنا لا يملك الدار - الأصل - ولكنه يملك منفعتها. فهل له الحق في وقف هذه المنفعة طوال فترة الإجارة أو طوال جزء منها؟.

أجاز ذلك بعض الفقهاء ورفضه الكثير. لكن ابن تيمية أجاز الجواز تحريماً على جواز وقف البناء والغراس دون الأصول. وقال إن القول بعدم صحة ذلك ليس بفقهاء، لأنه لا فرق بين هذا وذاك^(٢). وبالطبع فإن رأي ابن تيمية بجواز وقف المنافع يوسع من المساحة التي تغطيها مظلة الأوقاف من الأموال. وفي ذلك تدعيم وتفعيل لمؤسسة الوقف في أداء دورها الاقتصادي والاجتماعي. إن الكثير من بلدان العالم الإسلامي يعاني من مشكلات الإسكان ومشكلات التعليم ومشكلات النقل. ولا شك أن القول بجواز وقف المنافع يتيح للوقف ممارسة دور فاعل في علاج هذه المشكلات وأمثالها. فوقف السكني ووقف النقل ووقف الإقامة في المدرسة، سواء كان من المالك للأصول أو من غير

(١) مجموع الفتاوى، ٣١ / ٢٣٤ بتصرف .

(٢) الفتاوى الكبرى، ٥ / ٤٢٦

المالك لها بأن يستأجر شخص ما أو جهة دوراً لسكنى الطلبة مثلاً، أو سيارات لنقلهم، أو مدارس لتعليم الطلبة فيها، كل ذلك يسهم به الوقف من خلال وقف المنافع.

هذه بعض جوانب فقه الوقف عند ابن تيمية، وهي تفيد إلى أي مدى كان يحرص ابن تيمية على ازدهار مؤسسة الأوقاف، والتي تعد باعتراف خبراء الاقتصاد من أهم مؤسسات الاقتصاد الإسلامي، بل والاقتصاد الوضعي.

الأسواق والأسعار

١- السوق في الاقتصادي الإسلامي

السوق مؤسسة معترف بها، وبآلياتها من عرض وطلب، وبوظيفتها وبخاصة تحديدها لأسعار السلع والخدمات، ومع هذا الاعتراف المصان بشتى التشريعات والأحكام فإن الإسلام لم يجعلها حرة طليقة، تجري فيها ما تجري من العمليات والمعاملات والصفقات، وتبرم فيها ما تبرم من الاتفاقيات والترتيبات مهما تولد عنها من مضار بهذا الطرف أو بذاك، من كل ما له علاقة وارتباط بالسوق وما يجري فيها، من بائعين ومشتريين ومجتمع وبيئة وغير ذلك.

لقد كان نهج الإسلام حيال مؤسسة السوق، أيا كان نوعها، وأيا كان موضوع التعامل فيها، وأياً كان نطاقها أنها مؤسسة لها خطورتها وأهميتها في حياة كل فرد على حدة وحياة المجتمعات، ومن ثم فلا بد من إحاطتها بسياس قوي من الضوابط والتشريعات، وتجنيد قوي الدولة المختلفة لمتابعها ومراقبتها، وإعانتها من جهة، وتقويمها إذا ما انحرفت عن الجادة من جهة أخرى، والكلام في هذا الشأن يطول.

ونكتفي هنا بالقول إن دور الدولة المراقب والمتابع والموجه والمتدخل في موضوع الأسواق لا يقف عند قضية الأسعار وتحديدها، وإنما يتجاوز هذا النطاق - مع أهميته - بكثير، فهناك مراقبة وتقويم حالات الغش التجاري والغش الصناعي، وحالات التدليس والخداع والتغريب، وحالات المعاملات الصورية، والعقود والتصرفات المحرمة، مثل الربا والغرر، وحالات الترتيبات المتواطئة بين مجموعة من البائعين أو المشتريين، وبين أي منهم والوكلاء والسماسرة. بعبارة

جامعة، عليها مراقبة ما يحدث، والمنع الجبري من كل ما من شأنه الإخلال بكفاءة السوق وعدالة ما يجري فيها من صفقات ومعاملات.

وكذلك على الدولة أن توفر للسوق وفي السوق ما يحتاج إليه الناس حاجة عامة من سلع وخدمات ضرورية لا يستغني عنها السواد الأعظم من الناس، وأن تتوفر في السوق بالثمن العادل والأجر العادل.

إذن نحن أمام سوق تتسم بالحرية والانضباط والالتزام، أو أمام سوق تحت بصر الدولة.

كل هذا وأكثر منه فصل القول فيه تفصيلاً شافياً الإمام ابن تيمية مخصصاً له رسالة مستقلة مطولة هي «رسالة الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية».

والمأمل جيداً في هذه الرسالة ومضامينها يستخلص الكثير والكثير عن ملامح ومقومات الاقتصاد الإسلامي، كما يراه ابن تيمية، ويكفي أن يقال فيه إنه اقتصاد يقوم على القطاع الخاص والدولة معاً. وقد تبدي ذلك بوضوح حيال قضية الأسواق والأسعار.

٢- تحليل نظري لابن تيمية في نظرية الثمن

خلال تناوله لقضية تحديد الأسعار ودور كل من السوق والدولة فيها طرح مقولات اقتصادية نظرية متنوعة، ومن ذلك قوله «فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر، أما لقلّة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله»^(١). نحن أمام بعض ما يعرف اقتصادياً بظروف العرض وظروف الطلب. وقوله «وبكثرة الطلاب وقتلهم، فإن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه، بخلاف ما قل طالبوه، وبحسب قلة الحاجة وكثرتها، وقوتها

(١) الحسبة، ٢٦.

جامعة، عليها مراقبة ما يحدث، والمنع الجبري من كل ما من شأنه الإخلال بكفاءة السوق وعدالة ما يجري فيها من صفقات ومعاملات.

وكذلك على الدولة أن توفر للسوق وفي السوق ما يحتاج إليه الناس حاجة عامة من سلع وخدمات ضرورية لا يستغني عنها السواد الأعظم من الناس، وأن تتوفر في السوق بالثمن العادل والأجر العادل.

إذن نحن أمام سوق تتسم بالحرية والانضباط والالتزام، أو أمام سوق تحت بصر الدولة.

كل هذا وأكثر منه فصل القول فيه تفصيلاً شافياً الإمام ابن تيمية مخصصاً له رسالة مستقلة مطولة هي «رسالة الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية».

والمأمل جيداً في هذه الرسالة ومضامينها يستخلص الكثير والكثير عن ملامح ومقومات الاقتصاد الإسلامي، كما يراه ابن تيمية، ويكفي أن يقال فيه إنه اقتصاد يقوم على القطاع الخاص والدولة معاً. وقد تبدي ذلك بوضوح حيال قضية الأسواق والأسعار.

٢- تحليل نظري لابن تيمية في نظرية الثمن

خلال تناوله لقضية تحديد الأسعار ودور كل من السوق والدولة فيها طرح مقولات اقتصادية نظرية متنوعة، ومن ذلك قوله «إذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر، أما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله»^(١). نحن أمام بعض ما يعرف اقتصادياً بظروف العرض وظروف الطلب. وقوله «وبكثرة الطلاب وقتلهم، فإن ما كثر طالبوه يرتفع ثمنه، بخلاف ما قل طالبوه، وبحسب قلة الحاجة وكثرتها، وقوتها

(١) الحسبة، ٢٦.

وضعها، فعند كثرة الحاجة وقوتها ترتفع القيمة ما لا ترتفع عند قلتها وضعفها»^(١)، مازلنا في معرض ظروف العرض وظروف الطلب.

وفي موطن آخر رأيناه يدلي بمعلومات نظرية أكثر تفصيلاً في مسألة العوامل المحددة لسعر السلعة أو الخدمة، فعندما كان يتناول أداة تحليلية سعرية مهمة هي «سعر المثل» وهي أداة يلجأ إليها في حالات كثيرة تحقيقاً لمبدأ العدل الذي به تتم مصلحة الدنيا والآخرة، نراه يقول: «قيمة المثل ما يساوي الشيء في نفوس ذوي الرغبات، ولا بد أن يقال في الأمر المعتاد... إذا عرف ذلك فرغبة الناس كثيرة الاختلاف والتنوع، فإنها تختلف بكثرة المطلوب وقلته، فعند قلته يرغب فيه ما لا يرغب فيه عند الكثرة، وبكثرة الطلاب وقلتهم، فإن ما أكثر طالبوه يرتفع ثمنه بخلاف ما قل طالبوه، وبحسب قلة الحاجة وكثرتها، وقوتها وضعفها، وبحسب المعاوض فإن كان ملياً - ذا قدرة مالية - يرغب في معاوضته بالثمن القليل الذي لا يبذل بمثله لمن يظن عجزه أو مظهره أو جحده، وبحسب العوض، فقد يرخص فيه إذا كان بنقد رائج ما لا يرخص فيه إذا كان بنقد آخر دونه في الرواج، كالدرهم والدنانير بدمشق في هذه الأوقات، فإن المعاوضة بالدرهم هي المعتادة...»^(٢).

هذه الفقرة التي اجتزأتها من عبارة مطولة لابن تيمية ترينا إلى حد كبير دراية ابن تيمية بمحددات أسعار السلع والخدمات، وتكشف عن كون بعض هذه المحددات عامة، تعم كل سلعة وخدمة، وبعضها تختص بسلعة أو خدمة معينة أو بمتعامل معين، ويعني ذلك أن السلعة الواحدة قد تباع في السوق بأكثر

(١) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٥٢٣ وما بعدها .

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٥٢٣ وما بعدها .

من ثمن، تبعاً للظروف المحيطة بكل صفقة على حدة، ومن الواضح هنا أننا أمام رؤية واقعية تفسر لنا كيف تتحدد الأسعار وكيف تتفق وتتماثل وتختلف.

ومهما يكن من أمر فإن التحليل المتأني لهذه العبارة المطولة لابن تيمية يكشف لنا عن مضامين اقتصادية عديدة ومهمة.

وفي موطن آخر رأينا له أفكاراً اقتصادية فنية تتعلق بالمنفعة وبسلوك المستهلك ورشده فكثيراً ما رأيناه يقول إن الإنسان الرشيد يوازن بين ما يدفعه من ثمن للسلعة أو الخدمة وما يحصل عليه من نفع وإشباع بالحصول عليها، ويعد من يدفع في السلعة أكثر من قيمتها سفيهاً. ويذهب إلى ضرورة حجر الحاكم عليه. فيقول: «ومنها أن استئجار الأرض التي تساوي مائة درهم بألف درهم هو من أفعال السفهاء المستحقين للحجر فمن فعل ذلك وجب على ولاية الأمر للحجر عليه»^(١). ويقول: «فهل يدخل رشيد في مثل هذا، فيبذل ألف درهم في قيمة أرض تساوي مائة درهم»^(٢).

وفي موطن آخر يؤصل فكرة اعتبارية المنفعة، تلك الفكرة المعروفة جيداً في التحليل الاقتصادي، فيوضح أن المنفعة قد تختلف في ذات السلعة من مكان لمكان ومن زمان لزمان، فيقول: «والمنفعة بالنسبة إلى الزمان قد تكون مختلفة لا متماثلة، فتكون قيمتها - السلعة - في الشتاء أكثر من قيمتها في الصيف، وبالعكس»^(٣).

(١) نفسه، ٢٩ / ٥٢٣ وما بعدها .

(٢) مجموع الفتاوى، ٣٠ / ٢٢٢ .

(٣) نفسه، ٣٠ / ١٨٦ .

والقول بهذه الأفكار في هذا الزمن المبكر يمثل إسهامات غير هينة في تأسيس نظرية الثمن وسلوك المستهلك.

ومن الإسهامات المهمة لابن تيمية في التحليل الاقتصادي تأسيسه لفكرة أنه لا قيمة تبادلية فيما لا منفعة فيه. والمعروف اليوم في علم الاقتصاد المنفعة في الشيء شرط ضروري وإن لم يكن كافياً ليكون للشيء قيمة تبادلية. وقد صرح بذلك وهو بصدد مناقشة عقود المزارعة والمساقاة من الناحية الفقهية. ومن ذلك قوله «وإجارة العين بمنفعة ليست فيها إجارة باطلة والمنفعة التي لا قيمة لها في العادة، بمنزلة الأعيان التي لا قيمة لها، لا يصح أن يرد على هذه عقد إجارة، ولا على هذه عقد بيع بالاتفاق»^(١).

وينطبق هذا على عنصر العمل، فإذا لم يكن له تأثير في العملية الإنتاجية فلا يعتبر عنصر إنتاج، ولا يصح أن يؤجر «ولو لم يكن للعمل عليه تأثير أصلاً لم يجز دفعه. أي الشجر - إلى عامل بجزء من ثمره»^(٢).

٣- أهمية التبادل عند ابن تيمية

أهمية التبادل كنشاط اقتصادي يدركها الاقتصاديون حتى المبتدئين منهم، فهو أحد أركان النظرية الاقتصادية الجزئية، إضافة إلى الاستهلاك والإنتاج والتوزيع.

وتعني الكتب الاقتصادية ببيان أهمية التبادل في حياة الأفراد والمجتمعات، بل وأهميته لبقية الأنشطة الاقتصادية الأخرى^(٣).

(١) نفسه، ٣٠ / ٢٢٢.

(٢) نفسه، ٣٠ / ١٨٩.

(٣) راجع د. شوقي دنيا: - المدخل الحديث إلى علم الاقتصاد، دار الكتاب الحديث، ص ١٨٥، القاهرة، سنة ٢٠٠٦ م.

ومما يلفت النظر في فقه ابن تيمية أنه أولى مسألة أهمية التبادل في نظر الشريعة عناية كبيرة، وأفرد لها مبحثاً مطولاً تحت عنوان «قاعدة فيما يجب من المعاوضات ونحو ذلك»^(١).

واستغرقت هذه القاعدة إحدى عشرة صفحة، وتحمل العديد من الدلالات والمضامين الاقتصادية، ومن ذلك، على سبيل المثال مدى اعتراف الإسلام بكون التبادل يجري من خلال التراضي والاختيار، ومدى إقرار الإسلام في نفس الوقت لمبدأ إلزامية التبادل في بعض الحالات، وفي تلك الحالات بين الإسلام الضوابط التي تحكم عملية التبادل، وفي ثنايا ذلك نجد بياناً لجوانب من صلاحيات ودور ومسئولية الدولة عن النشاط الاقتصادي. وفي ذلك تأكيد على أن الاقتصاد الإسلامي لا يؤمن بسلبية الدولة وتخليها عن المجال الاقتصادي.

ولا تتحمل هذه الوريقات نقل فقررة ابن تيمية، ومن الصعب اقتباس نصوص منها، لكنني أنصح الباحثين بالاطلاع المتمعن في مضمونها الاقتصادي، وإذا كان التبادل المالي أصله التراضي والاختيار، فأصله الثاني العدل، والمقصود بالعدل هنا هو التعادل المالي بقدر الإمكان بين طرفي التبادل، فكل طرف ينتظر العوض المكافئ من الطرف الآخر لما قدمه له، وعندما يختل الميزان ويضيع التعادل التقريبي ويظهر فوز طرف على حساب طرف بشكل مقصود متعمد، أو حتى بشكل غالب الاحتمال، عند ذلك تفقد المبادلات مقصودها الاقتصادي، وتفقد في الوقت ذاته شرعيتها، ومن هنا حرم الإسلام الربا، لفقدانه ركن

(١) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ١٨٥ وما بعدها.

التعادل واغتنام طرف على حساب طرف، وكذلك حرمت المعاوضات الغررية إذا ما كان الغرر بيناً فاحشاً، لقيام قرينة قوية على كسب طرف وخسارة طرف. وفي ذلك يقول ابن تيمية «الناس لا تتم مصالحهم إلا بالمعاوضة، وصلاحها بالعدل الذي أنزل الله له الكتب وبعث به الرسل»^(١). ويقول: «وكذلك المبايع والمشاركة مبناهما على العدالة من الجانبين»^(٢)، ويقول: «إن المعاوضة مبناهما على المعادلة والمساواة من الجانبين، لم يبذل أحدهما ما بذله إلا ليحصل له ما طلبه، فكل منهما آخذ معط»^(٣).

٤. الوظيفة السعرية للسوق

أسهب ابن تيمية في تناول قضية الأسعار، سواء كانت أسعار سلع أو أسعار خدمات أو غير ذلك، موضعاً بتفصيل وتحليل دقيق معمق دور كل من السوق والدولة في القيام بها، وجاءت رؤيته لهذه القضية الشائكة فقهاً واقتصاداً موفقة من الناحيتين الشرعية والاقتصادية.

لقد اعتدنا عند مطالعتنا لكتب الفقهاء السابقين علي ابن تيمية لمعرفة الموقف حيال هذه القضية المحورية أن نجد أقوالاً جدمقتضية، وهي إلى رفض التسعير الإداري مطلقاً في الغالب، وإلى إجازته عند القلة، استناداً إلى اعتبارات شرعية تعرض في إجمال وإيجاز وعجلة كبيرة، وبالطبع فإن ذلك لا يشفي غلة الباحث في الاقتصاد الإسلامي، الذي يحتاج إلى تأصيل فقهي معمق ومفصل يبني عليه تحليلاته الاقتصادية، لكننا عند ابن تيمية نجد ضاللتنا المنشودة، ربما بأكثر من حاجتنا. يكفي أن بحث هذه المسألة استغرق في كتابه (الحسبة) سبعمائة

(١) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ١٩٠ .

(٢) نفسه، ٣٠ / ٨٤ .

(٣) نفسه، ٣٠ / ٢٦٦ .

وعشرين صفحة، قلب فيها وخلالها المسألة السعرية من كافة جوانبها. مستنداً في ذلك إلى الأصول الإسلامية من جهة، وملابسات الواقع الذي عايشه من جهة أخرى، وقد تمكن من إعطاء كل منها حقه دونما أي خروج عن الهدى الإسلامي.

وخلص إلى ما يلي: إن تحديد الأسعار في أي سوق مرجعه أصلاً إلى السوق، لا يفتأت عليه فيه طالما لم يوجد خلل مفتعل ومصطنع من قوى السوق، وإلا تدخلت الدولة وفرضت السعر العادل الذي يراعي مصالح مختلف الأطراف، ومهما كانت حركة الأسعار في السوق طبيعية فلا مجال على الإطلاق لتدخل الدولة، وفرق بمهارة بين الحركات الطبيعية للأسعار والحركات المفتعلة.

وأكد على ضرورة أن تراعي الدولة عند التسعير عدم التحيز لأي طرف. وتبني الآلية التي قال بها من قبل الإمام المالكي الكبير ابن حبيب وعزاها إليه بكل وضوح، وذلك بأن يضم جهاز التسعير أعضاء من التجار ومن المستهلكين ومن فئات مهنية محايدة ويدرس الموضوع دراسة موضوعية متأنية ويخرج بموقف يحقق التوافق بين مختلف الأطراف إن لم يكن الموافقة الكاملة.

كل ذلك دفعا للظلم من جهة، وحرصاً على عدم تأثر العرض عمداً بهذه القرارات، الأمر الذي يلحق الضرر المؤكد بالمشتريين من جهة أخرى. بعبارة أخرى لقد كانت اعتبارات العدالة وكفاءة السوق حاضرة في معالجته لهذه المسألة الاقتصادية المهمة.

ولم يفته أن ينبه بوضوح على ضرورة منع التواطؤ بين البائعين أو المشتريين، لما يحدثه ذلك من مضار، وعلى ضرورة حرية الدخول إلى الأسواق، وعدم

قصرها على شخص أو مجموعة، وإذا كان ولا بد فلا بد من التسعير العادل عندئذ، واتسعت رؤيته لتوضح أن التلاعب في السوق قد يكون من قبل البائعين وقد يكون من قبل المشترين، وأنه قد يرد على مختلف الأسواق، ورأى ضرورة أن تعامل السلع الضرورية سعرياً معاملة خاصة. بمعنى أن دور الدولة حيالها يكون أقوى من غيرها، لاحتياج العامة لها.

وفيما يلي بعض فقرات ابن تيمية في هذا الشأن، وهي لا تغني بحال من الرجوع إلى أصل مقولاته والوقوف الطويل أمامها «فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم، وقد ارتفع السعر، أما لقلّة الشيء أو لكثرة الخلق، فهذا إلى الله، فالزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق»^(١)، «أما إذا امتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة عن القيمة المعروفة فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل»^(٢)، «وأما صفة ذلك عند من جوزه - يقصد التسعير - فقال ابن حبيب ينبغي للأمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء، ويحضر غيرهم استظهاراً على صدقهم فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعمامة سداد حتى يرضوا، ولا يجبرون على التسعير ولكن عن رضى...» وإذا سعر عليهم من غير رضى بما لا ربح لهم فيه أدى ذلك إلى «فساد الأسعار وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس»^(٣)، هذه عبارات مقتضبة لا تغني إطلاقاً عن الرجوع إلى الأصل، الذي يجد فيه الباحث الاقتصادي العديد والعديد من المضامين الاقتصادية ذات الأهمية الكبيرة.

(١) الحسبة، ٢٦ .

(٢) الحسبة، ٢٧ .

(٣) الحسبة، ٤٣ .

هذه نظرات عاجلة في بعض ما قدمه ابن تيمية رحمه الله من عطاء فقهي اقتصادي حيال قضية من أخطر القضايا الاقتصادية وهي قضية الأسواق والأسعار. ومنها يتضح كيف عنى ابن تيمية أيها عناية بهذه القضية، والتي تعتبر عند الكثير من علماء الاقتصاد أم القضايا الاقتصادية، بل إنهم لينظرون إلى النظرية الاقتصادية على أنها أساساً نظرية الأسعار.

صيغ التمويل والاستثمار

حاجة النشاط الاقتصادي خاصة والاجتماعي عامة إلى التمويل والاستثمار من الواضح بحيث لا تحتاج إلى توضيح، فما من اقتصاد يقوم وينمو ويزدهر في غيبة تمويل جيد واستثمار كفاء. والتمويل والاستثمار يحتاجان صيغاً و عقوداً ينجزان من خلالها، وهذه الصيغ وتلك العقود تحتاج إلى إطار جيد من القواعد والمبادئ يحوطها من جهة وينظمها ويقنن عملها من جهة أخرى. وبذلك تتوفر البيئة الصالحة والتي بدونها لن يكون شيء من ذلك وإن كان فلن يكون صالحاً.

وقد قدم الفقه الإسلامي العديد من هذه الصيغ، كنهاذج يقاس عليها ويلحق بها، وقدم في نفس الوقت أهم الضوابط والمبادئ الحاكمة، تحقيقاً للكفاءة والرشادة والعدالة. ولعل معيار العدالة وعدم الضرر لجميع الأطراف من أهم تلك الضوابط الفقهية. وأبلغ تجسيد لهذا المعيار خلو الصيغ والعقود من الربا ومن الغرر الفاحش.

١- ومزيداً من التحوط من الفقه الإسلامي تناول بكل وضوح وعمق ما يدل بوضوح على مقاصد أطراف التعاقد، تحديداً دقيقاً للمسئوليات وللحقوق ولمواطن العمل، والبعض يرى ذلك في الألفاظ، والبعض يضيف إليها بعض الأفعال والإشارات، والبعض يطلق المجال أمام كل دال على المقصود مهما كان نوعه. ولا شك أنه طالما تبين المقصود بوضوح لا يحتمل اللبس فإن اختيار القول الثالث يفتح الباب واسعاً أمام قيام هذه العقود وممارستها لوظائفها التمويلية والاستثمارية وغيرها.

وهذا ما اختاره ابن تيمية بعد تحليله الموسع لمختلف الآراء الفقهية. وفي ذلك يقول: «وهذه القاعدة التي ذكرناها من أن العقود تصح بكل ما دل على مقصودها من قول أو فعل هي التي تدل عليها أصول الشريعة، وهي التي تعرفها القلوب»^(١)، وبعد بحث مفصل يصل ابن تيمية إلى القول «البيع والهبة والإجارة وغيرها من العادات التي يحتاج إليها الناس في معاشهم، كالأكل والشرب واللبس، فإن الشريعة قد جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة، فحرمت ما فيه فساد، وأوجبت ما لا بد منه، وكرهت ما لا ينبغي، واستحبت ما فيه مصلحة راجحة، في أنواع هذه العادات ومقاديرها وصفاتها، وإذا كان كذلك فالناس يتابعون ويستأجرون كيف شاءوا، ما لم تحرم الشريعة، كما يأكلون ويشربون كيف شاء ما لم تحرم الشريعة، وإن كان بعض ذلك قد يستحب أو يكون مكروهاً، وما لم تحد الشريعة في ذلك حداً فييقنون فيه على الإطلاق الأصلي»^(٢).

ومن هنا نستطيع القول إن فقه ابن تيمية يقدم خدمة جلييلة للنشاط الاقتصادي من جهة، وللإقتصاد الإسلامي من جهة ثانية. حيث وسع من النشاط الاقتصادي كثيراً، وفتح الباب مشرعاً أمام الإقتصاد الإسلامي في مجالات التعامل والتعاقد.

القاعدة الثانية التي قدمها ابن تيمية والتي هي عظمة الأثر في بناء شخصية الإقتصاد الإسلامي هي أن الشريعة حرمت أكل الأموال بالباطل، وهذا عام في كل تصرف وسلوك، فإذا ما اتجهنا ناحية المعاملات المالية القائمة

(١) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ١٣.

(٢) نفسه، ٢٩ / ١٨.

على المعاوضة فإن أكل المال بالباطل يكون بأحد أمرين؛ بالربا والميسر، ويندرج تحت بند الميسر المحرم في القرآن الكريم الغرر البين الفاحش.

ولعل خير ما يفيد منه الاقتصادي في هذا الشأن تشديد ابن تيمية الكبير على الابتعاد عن الربا وعدم اقتراب المعاوضات المالية من منطقتيه، لأنه، بحسب قوله يتضمن ظلماً شديداً، ويفيده كذلك وبنفس الدرجة النظرة إلى المعاوضات المالية المتضمنة للغرر نظرة عملية واقعية وعدم التشدد حيالها، بما يمنع أي معاملة تضمن غرراً، بغض النظر عن شدته ويسره، فمعظم المعاملات المالية التعاوضية تحتوي على قدر من الغرر، وقفل الباب كلياً أمامها معناه تعذر الحياة الاقتصادية وضياع الكثير من مصالح الناس، ومن ثم فيجب التمييز بين غرر وغرر، فما كان منه فاحش في عرف أهل الذكر فيرفض، وما كان منه يسير فيقبل ويتجاوز عنه، تحقيقاً لمصالح قد تكون أهم وأرجح مما يحمله من فساد. وسر الاختلاف في نظرة ابن تيمية إلى الربا عنها إلى الغرر هو أن الربا - كما قال بحق - يتضمن ظلماً مؤكداً - أما الغرر فالظلم فيه احتمالي، ولذا من العدل عدم تساوي الحكمين^(١).

٢- وحتى ندرك مدى الإفادة الاقتصادية من فقه ابن تيمية هنا لننظر في المعاملات التي تجري اليوم في الأسواق المالية، وبخاصة سوق الأوراق المالية، فنجد جلها تقع في منطقة الربا، ونجد من ناحية أخرى أنها وراء المصائب والشور المستطيرة التي تلحق بالعالم، أفراداً ومجتمعات.

ولننظر من الناحية الأخرى في العديد من المعاملات المالية فنجد الكثير منها لا يسلم من شيء من الغرر وعدم التأكد. والمعروف أن الحياة الاقتصادية

(١) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٢٣، ٢٤.

تقوم في جملتها على التوقعات وعدم التأكد، فإذا حررنا كل شيء فقد ضيقنا المجال كثيراً أمام الناس ومصالحهم وانتظام حياتهم، وهذا مما لا يطيقه الناس، وعند ذلك إما أن يحتالوا وإما أن يرتكبوا هذه المحظورات جهاراً بياناً، وفي كل خطأ.

ولذا كان من الفقه الجيد التخفيف في الغرر والتشديد في الربا وعدم السماح بأي ذرائع أو تحايلات حياله.

وهذا ما أوضحه بجلاء ابن تيمية وأيده وانتصر له من بين العديد من المذاهب الفقهية في هذا الشأن.

ونسب ذلك بكل أمانة إلى الفقه المالكي ومعه الفقه الحنبلي^(١) وبين أن ذلك هو الأقرب إلى ما جاءت به الشريعة من خلال السنة الشريفة، وفي ذلك يقول: «وهذا القول الذي دلت عليه أصول مالك وأصول أحمد وبعض أصول غيرهم هو أصح الأقوال، وعليه يدل غالب معاملات السلف، ولا يستقيم أمر الناس في معاشهم إلا به، وكل من توسع في تحريم ما يعتقد غرراً فإنه لا بد أن يضطر إلى إجازة ما حرم الله، فإما أن يخرج من مذهبه الذي يقلده في هذه المسألة وإما أن يحتال، وقد رأينا الناس وبلغتنا أخبارهم، فما رأينا أحداً التزم مذهبه في تحريم هذه المسائل - الغررية - ولا يمكنه ذلك، ونحن نعلم قطعاً أن مفسدة التحريم لا تزول بالحيلة التي يذكرونها، فمن المحال أن يحرم الشارع علينا أمراً نحن محتاجون إليه، ثم لا يبيحه إلا بحيلة لا فائدة فيها، وإنما هي من جنس

(١) نفسه، ٢٩ / ٤٥.

اللعب»^(١). ليت بعض القائمين على الشؤون الشرعية في المصارف الإسلامية يعون ذلك حق الوعي.

ليت بعض القائمين اليوم على الشؤون الشرعية في المصارف الإسلامية يعون ذلك حق الوعي.

وفرع على ذلك تفريعات تتعلق باستتجار وبيع الحدائق، وكذلك بيع البقوليات المنغرسه في الأرض وغير ذلك مما هو من هذا القبيل، ورجح القول بجواز ذلك، وبعد أن تناول مواقف الفقهاء في هذه المعاملات بالتوضيح وحدد اختياره من هذه الأقوال ذكر أن غير ذلك يؤدي إلى محذور أكبر لا محالة، ولا يمكن للمسلمين التزام ذلك إلا بفساد الأموال التي لا تأتي به شريعة قط، فضلاً عن شريعة قال الله فيها ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فكل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حجر، وهو متف شرعاً^(٢) وانطلاقاً من ذلك اختار القول بجواز المزارعة وإجارة الأرض والمساقاة بغير قيود وقال: «إن القياس الصحيح يقتضي جواز ذلك مع عموميات الكتاب والسنة المبينة أو النافية للحرج، ومع الاستصحاب»^(٣).

٣- تصنيف العقود المالية إلى معاوضات ومشاركات: الحس الاقتصادي لدى ابن تيمية خدمه في بحوثه الفقهية في مجال العقود المالية خدمة جلييلة. فمما لا يخفى ما يعانیه الباحث من مشاق وهو بصدد دراسة هذه العقود في الفقه الإسلامي، حيث نجد الكثير من الغموض في التصنيف الواضح الصريح بين

(١) مرجع سابق ٢٩ / ٤٥ .

(٢) المجموع، ٢٩ / ٦٣ بتصرف يسير .

(٣) نفسه ٢٩ / ١١٩، ٩٨ .

عقود المعاوضات وعقود المشاركات، وبخاصة فيما يتعلق بالمزارعة والمغارسة والمضاربة. وقد نجم عن هذا الغموض وجود أحكام فقهية عديدة في هذا المجال لا تخلو من نظر. وأحد العوامل الرئيسة وراء ذلك عدم الوضوح الجيد لتكييف هذه العقود لدى بعض الفقهاء. والمعروف فقهاً وكذلك اقتصاداً أن لكل صنف من هذه العقود ميزاته ومقوماته وخصائصه، وأنه لا يمكن لاقتصاد أن يستغني عن أي منهما. لأن لكل منها من القدرة على أداء مهام ووظائف ما لا يتوفر للأخرى.

ثم إن المقصود في عقود المعاوضة غير المقصود في عقود المشاركة. فالمقصود في عقود المعاوضة أن ينال كل طرف ما لدى الآخر. بينما مقصود الطرفين أو الأطراف في المشاركة ما ينجم عن تضافر ما يقدمه الجميع. مقصود المستأجر أن يحصل على المنفعة التي يقدمها المؤجر من خلال شخصه أو من خلال ماله. ومقصود المؤجر أن يحصل على الأجر الذي يقدمه المستأجر. بينما مقصود الشركاء هو الحصول على ما ينجم من أعمالهم أو من أموالهم أو من أعمالهم وأموالهم من نماء وربح.

إن تقسيم العقود إلى معاوضات ومشاركات لم يخف على أحد من الفقهاء في القديم والحديث، بيد أن الاشكالية تكمن في تحقيق المناط. بمعنى هل يدخل هذا العقد ضمن إطار المعاوضات أم ضمن المشاركات؟. لقد تمكن ابن تيمية بمهارة فائقة من إمساك الخيط الدقيق الذي به تمكن من حل الاشكاليات المثارة، بعمق عند تناول الفقهاء لشروط وأحكام المزارعة والمضاربة والمؤاجرة والمساقاة. وذلك من خلال تمييزه الصريح الحاسم بين عقود المعاوضة وعقود المشاركة. ثم تمكنه بمهارة من تحقيق المناط في هذا الشأن فوضع كل عقد في

مكانه الصحيح. «وكما جوز من جوز المضاربة والمساواة والمزارعة تبعاً. ومن القياس عنده أن ذلك لا يجوز، لأن ذلك عنده إجارة، كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك والشافعي. ومن جعل ذلك مشاركة وجعلها أصلاً آخر يجوز ذلك نصاً لا قياساً وليس هو مخالف للقياس، كما ذهب جمهور السلف وطوائف من الخلف وهو مذهب أحمد»^(١).

«إن المزارعة على الأرض كالمساواة على الشجر، وكلاهما جائز عند الكثير من الفقهاء كما دل على جواز المزارعة سنة رسول الله وإجماع أصحابه من بعده. والذين نهوا عنها ظنوا أنها من باب الإجارة، فتكون إجارة يعوض مجهول، وذلك لا يجوز..... وهؤلاء جعلوا المضاربة أيضاً خارجة عن القياس، ظناً أنها من باب الإجارة يعوض مجهول، وأنها جوزت للحاجة لأن صاحب النقد لا يمكنه إجارته. والتحقيق أن هذه المعاملات هي من باب المشاركات. والمزارعة مشاركة هذا يشارك بنفع بدنه وهذا بنفع ماله، وما قسم الله من الربح كان بينهما كشريكي العنان، ولهذا ليس العمل فيها مقصوداً ولا معلوماً، كما يقصد ويعلم في الإجارة، ولو كانت إجارة لوجب أن يكون العمل فيها معلوماً..... والمساواة والمزارعة والمضاربة هما يشتركان في جنس المقصود وهو الربح، متساويان في المغنم والمغرم، إن أخذ هذا أخذ هذا وإن حرم هذا حرم هذا.....»^(٢).

٤ - عقد الإجارة من عقود التمويل والاستثمار بالغة الأهمية في الحياة

الاقتصادية.

(١) المجموع ٢٩ / ٤٨٠ .

(٢) نفسه ٣٠ / ٢٢٦ . ولعلك تلاحظ أن الحديث عن ثلاثة عقود هي المساواة والمزارعة والمضاربة، بينما عاد الضمير عليها بلفظ المثنى «هما يشتركان في» وأظن أن ذلك خطأ مطبعي والأظهر أن يعود الضمير بلفظ الجمع «هي تشترك في».

والشائع المعروف عن هذا العقد أنه عقد على منفعة وليس على ذات وعين. فالمقصود به هو منفعة الذات أو العين ولكن ابن تيمية رحمه الله تعالى، بفهم عميق للنصوص الشرعية يتبين له أن هذا العقد طبقاً لدلالة هذه النصوص، لا يقف عند المنافع وإنما يتجاوزها إلى الفوائد العينية، التي تتولد عن الأصل أو الذات أو العين، مع بقاء أصلها دون استهلاك، مثل ثمر الشجر ولبن البهائم والصوف والماء العذب.. الخ. وبهذا يتسع النطاق أمام هذا العقد المهم ليمارس دوره في النشاط الاقتصادي. يقول ابن تيمية: «الأصل الثاني أن يقال إكراء الشجر للاستثمار يجري مجرى إكراء الأرض للإزدراع واستئجار الطائر للرضاع. وذلك أن الفوائد التي تستخلف مع بقاء أصولها تجري مجرى المنافع، وإن كانت أعياناً، وهي ثمر الشجر ولبن الأدميات والبهائم والصوف والماء العذب في البئر». «فإنه كلما خلق من هذه شيء فأخذ خلق الله بدله في بقاء الأصل، كالمنافع سواء، ولهذا جرت في الوقف والعارية والمعاملة مجرى المنفعة»^(١).

«وقول القائل: الإجارة إنما تكون على المنافع دون الأعيان: ليس هو قول لله تعالى ولا لرسوله ولا للصحابة ولا للائمة، وإنما هو قول قالته طائفة من الناس. فيقال لهؤلاء لا نسلم أن الإجارة لا تكون إلا على المنافع فقط، بل الإجارة تكون على ما يتجدد ويحدث ويستخلف بدله مع بقاء العين، كمياه البئر وغير ذلك سواء كان عيناً أو منفعة.....»^(٢).

«وإنما ظن من ظن أنها - إجارة الطائر - على خلاف القياس، حيث توهم أن

(١) المجموع ٢٩ / ٧٣ .

(٢) نفسه ٣٠ / ١٩٩ .

الإجارة لا تكون إلا على منفعة، وليس الأمر كذلك، بل الإجارة تكون على كل ما يستوفي مع بقاء أصله، سواء كان عيناً أو منفعة، فلما كان لبن الظئر يستوفي مع بقاء الأصل، ونفع البئر يستوفي مع بقاء الأصل، جازت الإجارة عليه، كما جازت على المنفعة، فإن هذه الأعيان يحدثها الله شيئاً بعد شيء، وأصلها باق، كما يحدث المنافع شيئاً بعد شيء وأصلها باق.....»^(١).

بهذا الفهم النير لم يضطر ابن تيمية إلى أن يقول عن عقود ثبتت بالقرآن والسنة إنها جاءت على خلاف القياس، مثل تأجير الظئر. وبهذا التوسيع المهم لنطاق عقد الإجارة يدخل العديد من الأنشطة تحت هذا العقد بسهولة ويسر ودونما حاجة إلى القول بالحيل أو بأنها على خلاف القياس. مثل تأجير الحدائق ومزارع الأسماك ومزارع دود القز وإجارة قطعان الماشية والأغنام لمن يرعاها ويحصل على لبنها وصوفها. وغير ذلك.

ويختتم ابن تيمية فقهه الرائع في هذا الموضوع الاقتصادي المهم بقاعدة ثلاثة تتعلق بحلية العقود والشروط فيها وحرمتها، ونوضح باختصار مضمون هذه القاعدة ثم نبين موقف ابن تيمية حيالها وأخيراً نشير إلى أهمية اختيار ابن تيمية في الاقتصاد الإسلامي.

فهل الأصل في العقود والشروط فيها الحظر ولا يباح منها إلا ما ورد الشرع بإجازته؟.

أم أن الأصل فيها الجواز والصحة ولا يحرم منها ويبطل إلا ما دل الشرع على تحريمه وإبطاله؟.

قولان في الفقه الإسلامي، ولكل مؤيداته، وقد استعرض ابن تيمية

(١) نفسه ٣٠ / ٢٣٠.

القضية برمتها وانتهى إلى ترجيح القول بالرأي الثاني، وذلك بعد مزيد من الإيضاح والمناقشة والتمحيص^(١).

والأخذ باختيار ابن تيمية يفتح الباب واسعاً أمام إنشاء العقود وإيجاد معاملات لم تكن موجودة ويعطي للأطراف من السلطة والحرية في تحديد ما يرونه وما يتفقون عليه فسحة واسعة، وفي ذلك ما فيه من توفير ضمانات قوية لتوسيع رقعة النشاط الاقتصادي وتطورها يوماً بعد يوم في ظل المستجدات من الأوضاع والأعراف والتقاليد، كل ذلك يجري بحرية وبحبوحه في ضوء عدم الخروج على ما حرمه الشرع.

أفكار اقتصادية نظرية فنية لابن تيمية: في معرض تناوله لعقود المعاملات المالية التعاوضية، يلفت نظر الباحث الاقتصادي في فقه ابن تيمية طرحة للعديد من الأفكار النظرية الاقتصادية التي تبنى عليها بعض التحليلات والمقولات الاقتصادية المعاصرة، ومن ذلك على سبيل المثال:

أ- قوله «ليس كل من عمل لينتفع بعمله يكون أجيراً، كعمل الشريكين في المال المشترك، وعمل الشريكين في شركة الأبدان.. ونحو ذلك مما لا يعد ولا يحصي»^(٢) ويزيد الأمر وضوحاً بقوله «وشركة الأبدان في مصالح المسلمين في عامة الأمصار، وكثير من مصالح المسلمين لا ينتظم بدونها. كالصناع المشتركين في الحواتيت من الدالين وغيرهم، فإن أحدهم لا يستقل بأعمال الناس، فيحتاج إلى معاون، والمعاون لا يمكن أن تقدر أجرته وعمله، كما لا يمكن مثل ذلك في المضاربة ونحوها، فيحتاجون إلى الاشتراك»^(٣)، تفيدنا

(١) نفسه ٢٩ / ١٢٦ - ١٨٠ .

(٢) نفسه ٢٩ / ١٠٠ .

(٣) نفسه ٩٨ / ٣٠ .

هذه المقولة في تصنيف عناصر الإنتاج والتمييز بين عنصر العمل وعنصر التنظيم، فهناك في العملية الإنتاجية جهد بشري محدد ومعين وفي نظير أجر محدد معين، وهو ما يطلق عليه في الأدب الاقتصادي عنصر العمل، وهناك جهد بشري غير محدد بعمل معين وعائده غير محدد بل هو جزء من الربح وهو ما يعرف بالتنظيم.

ب- من المنتج للربح من عناصر الإنتاج؟ المعروف اقتصادياً أن كل عناصر الإنتاج وليس عنصراً بذاته، وهذا ما قاله ابن تيمية قبل أن يولد علم الاقتصاد الحديث «فإننا نعلم بالاضطرار - بالضرورة - أن المال المستفاد إنما حصل - في المضاربة - بمجموع منفعة بدن العامل ومنفعة رأس المال، ولهذا يرد إلى رب المال مثل رأسماله - ويقسمان الربح، كما أن العامل يبقي بنفسه التي هي نظير الدراهم، وليست إضافة الربح إلى عمل بدن هذا بأولى من إضافته إلى منفعة مال هذا»^(١).

«وإن قيل الزرع نماء الأرض دون البدن، فقد يقال: والربح نماء العامل دون الدراهم أو بالعكس، وكل هذا باطل، بل الزرع يحصل بمنفعة الأرض المشتملة على التراب والماء والهواء، ومنفعة بدن العامل والبقر والحديد»^(٢). ومن جميل ما يدركه الاقتصاديون هنا ما في ذلك من نقد قيم لنظرية الإنتاجية الحديثة المعروفة جيداً في الاقتصاد الوضعي المعاصر.

ج- ميز في عملية الإنتاج بين أصول إنتاجية ثابتة باقية وأموال تستهلك أثناء العملية مثل المواد الخام... الخ. هذا فكر اقتصادي نظري متقدم لدى ابن

(١) المجموع ٢٩ / ١٠١ .

(٢) نفسه، ٢٩ / ١٠٣ .

تيمية، وقد سمي الأولى أصولاً وسمى الثانية أموالاً فانية، وهي التي يطلق عليها اليوم رأس المال العامل أو الاستهلاك الإنتاجي، المهم أنها كل ما يستهلك ويفنى خلال العملية الإنتاجية، وأبرز مثال لها المواد الخام والمواد المساعدة... الخ، يقول: «فظهر أن الأصول فيها، يقصد المزارعة، هي الأرض بمائها وهوائها وبدن العامل والبقر، وأكثر الحرث والبذر يذهب كما تذهب المنافع وكما تذهب أجزاء من الماء والهواء والتراب فيستحيل زرعاً، والله سبحانه وتعالى يخلق الزرع من نفس الحب والتراب والماء والهواء، كما يخلق الحيوان من ماء الأبوين، بل ما يستحيل في الزرع من أجزاء الأرض أكثر مما يستحيل من الحب، والحب يستحيل - يتحول - فلا يبقى، بل يفلقه الله ويحيله كما يحيل أجزاء الماء والهواء، كما يحيل المنى وسائر مخلوقاته من الحيوان والمعدن والنبات... فقد تبين أن هذه المعاملة - الإنتاج الزراعي - اشتملت على ثلاثة أشياء، أصول باقية وهي الأرض وبدن العام والبقر والحديد - الآلات - ومنافع فانية - وأجزاء فانية أيضاً وهي البذر وبعض أجزاء الأرض وبعض أجزاء العامل وبقره، فهذه الأجزاء الفانية كالمنافع الفانية سواء»^(١).

د- كذلك مما يلفت نظر الاقتصادي المعاصر دقة ابن تيمية في تعبيراته ومقولاته الاقتصادية، فهو يعزو الناتج إلى منافع عناصر الإنتاج وليس إلى العناصر نفسها، فالذي يسهم في الإنتاج هو منفعة الأرض وهو منفعة العامل وهو منفعة الآلة، ومرادف ذلك ما يقوله الاقتصاد المعاصر في نحو «خدمات عناصر الإنتاج» «أثمان خدمات عناصر الإنتاج».

(١) نفسه ٢٩ / ١٢٣ وما بعدها .

وفي ختام هذه الفقرة لعلنا أدركنا كيف خدمت المعرفة الاقتصادية التأصيل الفقهي، ومن ثم كيف تعانق الفقه والاقتصاد. ولعل من الأشياء الجميلة قول ابن تيمية «إنه في الأمور العادية أو الحسية يكون المرجع فيها إلى أهل الخبرة بها، فهم أعلم بها من الفقهاء الذين لم يباشروها»^(١).

ولعلنا أدركنا كذلك كيف أسهم ابن تيمية بقوة في تأسيس موضوع عناصر الإنتاج، والذي يحتل موقعاً رئيساً على خريطة نظرية الإنتاج في الاقتصاد المعاصر.

لقد أشار ابن تيمية ذلكم الفقيه المسلم الذي عاش قبل ميلاد علم الاقتصاد الوضعي بعدة قرون، أشار باقتدار إلى أن عملية الإنتاج تتطلب تضافر عدة عوامل، منها المالي ومنها البشري وأن العامل المالي منه ما هو مخلوق لله عز وجل دون أن يكون للإنسان أي مدخل فيه وهو الأرض ومنه ما هو عمل محدد بأجر ومنه ما هو عمل غير محدد بربح. وجاء علم الاقتصاد المعاصر بعد ذلك بعدة قرون ولم يزد على ما قاله ابن تيمية شيئاً سوى في استخدام مصطلحات جديدة. والقارئ في أدبيات هذا الاقتصاد اليوم يطالع مبحثاً بعنوان عناصر الإنتاج. وفيه يجد هذه العناصر أربعة هي: العمل، والتنظيم، والأرض، ورأس المال.

والمعروف أن عنصر العمل يقصد به جهد بشري محدد يحصل على أجر، والتنظيم جهد بشري غير محدد يحصل على ربح. وهذا عين ما قال به ابن تيمية من قبل^(٢).

(١) نفسه، ٢٩ / ٤٠ .

(٢) نفسه، ٣٠ / ٩٨ .

النقود والربا والتحايلات

علاقة النقود بالربا «سعر الفائدة» يدرك قوتها كل من له دراية علمية بالإسلام، ومن ثم الاقتصاد الإسلامي، وكذلك من له اهتمام بالاقتصاد الوضعي.

ومعروف ما لهذه القضية من تداعيات خطيرة في حياتنا المعاصرة، فما من مصيبة أو كارثة أو أزمة اقتصادية إلا ووراءها بشكل أو بآخر عنصر نقدي، والحق أننا نعاني اليوم من العديد من الصور الاختلالية المرتبطة بهذه القضية، فهناك التقلبات الدائمة والحادة في كثير من الحالات في قيمة النقود، وهناك التعاملات الربوية الشائعة المتعددة في أرجاء البورصات والبنوك وأسواق المال، وهناك ما لا يحصي من معاملات تحمل في مضمونها وطياتها تحايلات بصورة أو بأخر على ارتكاب الربا، كل ذلك معروف ومعاش، وسؤالنا الحالي أين عطاء ابن تيمية في هذه القضية؟.

والواقع أن عطاء ابن تيمية في هذا الشأن يعد من العطاءات العلمية الإسلامية القوية الثرية، ومن ذلك على سبيل الأمثلة والنماذج.

١ - عطاء فكري فني في المجال النقدي: لقد بين أن النقود ليست سلعة مثل بقية السلع، وأنها لا تشبع حاجة خاصة شأن أي سلعة، وإنما تشبع حاجة عامة، وبطريقة غير مباشرة، فطبيعتها أنها شيء متعارف عليه، به يتمكن الإنسان من الحصول على أية سلعة أو خدمة، وفي ذلك يقول: «وأما الدرهم أو الدينار فما يعرف له حد طبعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به، بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدرهم والدنانير لا تقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا

كانت أثراً، بخلاف سائر الأموال فإن المقصود الانتفاع بها نفسها، فلهذا كانت مقدره بالأمر الطبيعية أو الشرعية، والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيف كانت»^(١). وهو بذلك يدلي برأيه في مسألة نقدية مهمة أثرت من قبله على ألسنة الفقهاء وهي المادة المصنوعة منها النقود. وهل هي تكون من ذهب أو فضة أو من أي شيء يتفق عليه الناس فيما بينهم. بعبارة أخرى هل النقود ما كانت من ذهب وفضة فقط، بحيث لو كانت من غيرهما لما كانت نقوداً ولما أخذت أحكام النقود الشرعية المعهودة وبخاصة في دنيا المعاملات الاقتصادية؟ لا يخفى على الباحثين ما كان هنالك من خلاف بين علماء المسلمين سابق على عصر ابن تيمية في هذه المسألة. وقد انحاز ابن تيمية إلى الموقف الذي يرى عدم قصر النقود على مادة بعينها مثل الذهب والفضة. نعم يستحسن أن تكون منهما كلما كان ذلك ممكناً، لكن ذلك ليس محتماً من الناحية الشرعية. وما جرى ويجري عليه العمل اليوم يرجح هذا الموقف. وقد أفصح ابن تيمية عن ذلك في عبارات صريحة. ومن ذلك قوله «... صرف الفلوس النافقة - نقود مضروبة من النحاس - بالدراهم - نقود فضية - هل يشترط فيه الحلول أم يجوز فيه النساء..... والأظهر المنع من ذلك - من النساء - فإن الفلوس النافقة يغلب عليها حكم الأثمان وتجعل معيار أموال الناس. ولهذا ينبغي للسلطان أن يضرب لهم فلوساً تكون بقيمة العدل في معاملاتهم من غير ظلم لهم»^(٢).

ثم تعرض إلى مسألة نقدية أخرى لا تقل عن سابقتها وهي مسألة تلاعب

(١) مجموع الفتاوى، ١٩ / ٢٥١ وقد سبقه إلى القول بذلك الكثير من علماء المسلمين، منهم الغزالي وابن رشد وغيرهما.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٤٦٨.

الحكومات في قيمة العملات. وتعريضها عملاً للتخفيض جرياً وراء مصالح خاصة بالحكومة. وكثيراً ما كان يجري تجارة الحكومات في العملات. والتربح من ورائها. وكان رأي ابن تيمية في هذا الشأن واضحاً صريحاً حاسماً، إذ يقول: «ولا يتجر ذو السلطان في الفلوس أصلاً، بأن يشتري نحاساً فيضربه فيتجر فيه، ولا بأن يحرم عليهم الفلوس التي بأيديهم، ويضرب لهم غيرها، بل يضرب ما يضرب بقيمته من غير ربح فيه، للمصلحة العامة. ويعطي أجرة الصانع من بيت المال، فإن التجارة فيها باب عظيم من أبواب ظلم الناس، وأكل أموالهم بالباطل. فإنه إذا حرم المعاملة بها صارت عرضاً، وضرب لهم فلوساً أخرى أفسد ما عندهم من الأموال بنقص أسعارها، فيظلمهم فيها..... وأيضاً فإذا اختلفت مقادير الفلوس صارت ذريعة إلى أن الظلمة يأخذون صغارها فيصرفونها وينقلونها إلى بلد آخر، ويخرجون صغارها، فتفسد أموال الناس». وفي السنن عن النبي ﷺ «أنه نهى عن كسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس». فإذا كانت مستوية المقدار بسعر النحاس، ولم يشتري الأمر النحاس والفلوس الكاسدة ليضربها فلوساً، ويتجر بذلك حصل المقصود بها من التنمية^(١).

وفي مكان آخر يقول: «فإن المقصود من الأثمان أن تكون معياراً للأموال، يتوسل بها إلى معرفة مقادير الأموال، ولا يقصد الانتفاع بعينها»^(٢) كلام اقتصادي فني ينطلق إلى تعريف النقود وخصائصها.

٢- الربا في النقود الفضية والذهبية: أو بعبارة أخرى في الدراهم والدنانير

(١) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٤٦٨ .

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٤٦٩ .

ثبت بالسنة الصحيحة في أكثر من حديث، واختلف العلماء في علة ذلك اختلافاً كبيراً، وذهب بعضهم إلى أن العلة الثمنية، وهذا اختيار ابن تيمية معتبراً إياه تعليلاً بوصف مناسب، لأن ذلك يتمشى مع طبيعة النقود ووظائفها، من كونها مقياساً للقيم، يتوسل بها إلى معرفة مقادير الأموال، وهي ليست مثل أي سلعة يتاجر فيها، فإن ذلك يناقض مقصود الثمنية، والربا فيها يجعلها لا محالة محلاً للتجارة، وفي ذلك من الشر والفساد ما فيه، كما نعايش الآن، يقول: «فمتى بيع بعضها ببعض إلى أجل قصد بها التجارة التي تناقض مقصود الثمنية، واشتراط الحلول والتقاض فيهما هو تكميل لمقصودها، من التوسل بها إلى تحصيل المطالب، فإن ذلك إنما يحصل بقبضها لا بثبوتها في الذمة، مع أنها ثمن من الطرفين، فهى الشارع أن يباع ثمن بثمن إلى أجل، فإذا صارت الفلوس أثماناً - نقوداً - صار فيها المعني، فلا يباع ثمن بثمن إلى أجل.. كما لا يباع كالي بكالي، لما في ذلك من الفساد والظلم المنافي لمقصود الثمنية، ومقصود النقود»^(١).

تأمل في مضمون عبارات ابن تيمية تجرد الربط واضحاً بين الفقه والتحليل الاقتصادي وكذلك السياسة الاقتصادية، وتجرد المضمون الاقتصادي من جهة أخرى بارزاً ومفسراً ومدعماً للموقف الفقهي. بعبارة أخرى نقول: «إن الحكم الفقهي (الشرعي) حرمة الربا في النقود» ما هو تفسير ذلك اقتصادياً؟ وما الذي يترتب عليه عملاً؟. وهنا يكون لعلم الاقتصاد كلمة، وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الكلمة بقدر طيب من الدقة الفنية.

هنا يكون لعلم الاقتصاد كلمة، وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الكلمة بقدر طيب من الدقة الفنية.

(١) نفس المصدر والمكان.

٣. في صدد حديث ابن تيمية عن الدراهم والدنانير ومقصودها وجريان الربا فيها طرح: مسألة أخذت أقلب النظر فيها كثيراً واعترف بأنني لم أصل فيها إلى فهم جيد وقناعة تجعلني أقف معه أو لا أقف، لكنها مسألة مثيرة بحق للتفكير وإنعام النظر، وملخص المسألة أن الرسول ﷺ تحدث صراحة عن الدراهم والدنانير في أحاديث مختلفة منها أحاديث الزكاة وأحاديث حد السرقة وأحاديث الربا ولم يذكر الدرهم ولا للدینار حداً، ولا ضرب هو درهما، ولا كانت الدراهم تضرب في أرضه، بل تجلب مضروبة من ضرب الكفار، وفيها الكبار والصغار وكانوا يتعاملون بها تارة عدداً وتارة وزناً. وقد ذكروا أن الدراهم في عهده كانت ثلاثة أصناف، منها الكبار التي يزن الواحد منها ثمانية دوانق، ومنها المتوسط التي يزن الواحد منها ستة دوانق، ومنها الصغيرة التي يزن الواحد منها أربعة دوانق، ثم هو مع هذا أطلق لفظ الدينار والدرهم ولم يحده، فدل على أنه يتناول هذا كله، وأن من ملك من الدراهم الصغار خمس أواق مائتي درهم فعليه الزكاة، وكذلك من الوسطى وكذلك من الكبرى، وعلى هذا فالناس في مقادير الدراهم والدنانير على عاداتهم، فما اصطلحوا وجعلوه درهماً فهو درهم، وما جعلوه ديناراً فهو دينار... الخ^(١)، والسؤال الجوهرى هنا هو نحن اليوم لدينا نقود ليست ذهبية ولا فضية، والكثير منها لا يسمى درهماً ولا ديناراً فكيف نزيهاها؟ وما هو نصابها؟. والسؤال الأكثر جوهرية هو: بفرض أن إحدى الدول المعاصرة كانت عملتها القانونية من ذهب أو فضة أو هما معاً. فهل تجب الزكاة في كل عشرين وحدة نقدية ذهبية وفي كل مائتي وحدة نقدية فضية بغض النظر عن الاسم المستخدم لهذه النقود سواء كان ديناراً أو

(١) مجموع الفتاوى، ١٩ / ٢٤٨ - ٢٥٢.

درهماً أو غير ذلك لأن الاسم مجرد اصطلاح لا يؤثر في جوهر القضية وقد نص على ذلك ابن تيمية خلال حديثه الشامل في موضوع الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة، عندما كان بصدد اسم الخف فقال: «فما كان يسمى خفاً ولبسه الناس ومشوا فيه مسحوا عليه المسح الذي أذن الله فيه ورسوله. وكل ما كان بمعناه مسح عليه، فليس لكونه يسمى خفاً معنى مؤثر، بل الحكم يتعلق بما يلبس ويمشي فيه». ومهما كانت قيمة وحدة النقد أو وزنها؟ مقتضى كلام ابن تيمية - حسب فهمي - الإجابة بنعم. وتجدر الإشارة إلى أن بعض كبار أئمة الأحناف قالوا بذلك. حيث أفتوا بوجوب الزكاة في عين النقود النحاسية متى بلغت مائتي درهم^(١). ونقل السرخسي «وكان الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل البخاري رحمه الله تعالى يفتي بوجوب الزكاة في المائتين من الدراهم الغطر يفيه عدداً دراهم نحاسية وكان يقول هي من النقود فينا بمنزلة الفضة فهم ونحن أعرف بنقودنا وهو اختيار شيخنا الإمام الحلواني رحمه الله تعالى وهو الصحيح عندي»^(٢).

٤ - ولعل من أحسن ما قدمه ابن تيمية: من خدمة للاقتصاد الإسلامي تشدده في رفض الحيل والتحايلات وبخاصة في مجال الربا، وفي ذلك يقول: «إن كثيراً منها يتضمن من الفساد والضرر أكثر مما في آتيان المنهي عنه ظاهراً»^(٣)، وبعد دراسة واقعية لصور التحايلات الربوية التي كانت تحدث في عصره قال: «ففي الجملة أهل المدينة - يقصد المالكية - وفقهاء الحديث - يقصد الحنابلة -

(١) الفتاوى البزازية، ١ / ٢٤٩

(٢) المبسوط المجلد الأول / الجزء الثاني / ص ١٩٤.

(٣) نفسه، ٣٠ / ٢٢٣.

مانعون من أنواع الربا منعاً محكماً، مراعين لمقصود الشريعة وأصولها، وقولهم في ذلك هو الذي يؤثر مثله عن الصحابة وتدل عليه معاني الكتاب والسنة»^(١).

وليت فقهاءنا من رجال هيئات الرقابة الشرعية في العديد من البنوك الإسلامية ينظرون ملياً في فقه ابن تيمية في هذا الصدد فيبعدونا عن كل مواطن الخيل والتحايلات في هذا الباب شديد الخطورة ليس فقط على الاقتصاد الإسلامي نظرياً وعملياً، ولكن على الاقتصاد العالمي كله. والواقع الذي نعيشه الآن خير برهان على ذلك.

٥- تغير قيمة النقود وأثر ذلك على الحقوق والالتزامات: يقول الاقتصاديون يجب أن تتسم النقود بالاستقرار النسبي في قيمتها، حتى يتأتى لها أن تمارس بكفاءة وظائفها، وبخاصة وظيفتها في أداء المدفوعات الآجلة، وهي وظيفة من الأهمية بمكان، وبخاصة في عصرنا هذا، حيث الكثير والكثير من المعاملات هي معاملات ائتمانية أو آجلة. وفي ظل عدم استقرار قيمة العملة أو تدهورها فإن غالب هذه المعاملات ستتوقف إلا إذا وجدنا مخرجاً به تحفظ للأطراف حقوقها مهما طال الزمن.

وبالطبع فإن الإسلام بكل تشريعاته ينشد تحقيق الاستقرار النقدي، حتى لا تحدث مظالم ومضار. ولكن إذا لم يتأت ذلك في بعض الحالات لسبب أو لآخر فكيف يكون المخرج؟. ونحب أن نشير هنا إلى أن هذه القضية بالغة التعقيد شديدة الاشتباه على كل من المستوى الفقهي والمستوى الاقتصادي. ويكفي أن ندرك، دلالة على ذلك، ما هنالك من خلافات شديدة ومتعددة على كل من المستوى الفقهي والمستوى الاقتصادي. ويكفي لإدراك ذلك أيضاً أن

(١) نفسه، ٣٠ / ٢٢٣.

مجمع الفقه الإسلامي الدولي عقد لهذه القضية العديد من الندوات المتخصصة وكذلك العديد من دوراته. واستمر عرض هذه القضية في ساحته لأكثر من عقد وحتى الآن مازال ملف القضية مفتوحاً ولما يتم إصدار حكم بشأنها بعد.

ولسنا هنا بصدد الإشارة إلى هذه القضية بأكثر من ذلك بيد أن مقصودنا هو معرفة موقف ابن تيمية من هذه القضية. وهل تناولها بالبحث أم لا؟. وإذا كانت محل بحثه فما الذي انتهى إليه؟. باختصار شديد يمكن تلخيص رأي ابن تيمية في هذه القضية. إن الالتزامات تؤدي بأعيانها وبأمثالها. وطالما كان المثل قائماً - في المثليات والنقود - فلا يلجأ إلى غيره لأن مثل الشيء كعينه. والإشكالية تكمن في تحديد جوهر ومقومات المثل. وفي المجال المالي حتى يكون المال مثلاً للمال يجب أن تتوفر فيه صفتان؛ الأولى ظاهرية محسوسة، وهي الاتحاد في الجنس والنوع، فالجنهيه مثل الجنيه شكلاً. والثانية معنوية، وهي التساوي في المالية. بمعنى أن تكون القيمة التبادلية للمالين واحدة. فإذا وجدت الظاهرية الشكلية دون المعنوية، مثل النقود المختلفة القيمة لاختلاف الزمان أو المكان فلن نكون أمام مثلين. فجنهيه قيمته كذا ليس مثلاً لجنهيه قيمته كذا مغايرة. وإذا فقدت الصفة الظاهرية الشكلية لم نكن كذلك أمام مثلين وإنما أمام مال وقيمته.

وبرغم ما يوليه الفقه من أهمية واعتبار لكلتا الصفتين فإن اهتمامه بالصفة المعنوية «المالية» أكبر بكثير. ويرى ابن تيمية أن اختلاف الأسعار يؤثر في التماثل، ومن ثم فليس المؤجل مثلاً للحال عادة لاختلاف الأسعار. ويرى أن العدل يقتضي أنه عند اختلاف القيم - الصفات المعنوية - لا يعول على المثل الصوري أو الشكلي. وإنما يلجأ إلى القيمة، على تفصيل في ذلك. ولم ينفرد ابن

تيمية بهذا الرأي بل شاركه فيه الكثير من الفقهاء والاقتصاديين^(١). وقد يكون من المفيد أن نضع أمام القارئ مقتطفات من رأي ابن تيمية. ومنها «المثل من فاسد فسد مثله، فليس المؤجل مثل الحال، ولا أحد النوعين مثل الآخر. فلو أسلم إليه دراهم في شيء سلماً، ولم يتغير سعره، وقلنا هو سلم فإن رد إليه رأس ماله في الحال أو مثله فهذا هو الواجب، وأما إذا أخره إلى حين حلول السلم ثم أراد رد مثل رأسه فليس هذا مثلاً له. فإذا أوجبنا المسلم فيه بقيمته وقت الإسلاف كان أقرب إلى العدل. ولو اشترى سلعة لم يقطع فيها وقلنا هو بيع فاسد فإذا تعذر رد العين ومثلها ردت القيمة بالسعر وقت القبض، فكما أوجبنا هنا قيمة المقبوض من العوض فوجب هناك قيمة المقبوض من الدراهم. ونظير من كل وجه أن يكون البيع مكيلاً أو موزوناً لم يقطع ثمنه لكنه مؤجل إلى حول فحين يحل الأجل إن رد حنطة مثلاً لم يكن مثلاً لتلك المقبوضة لاختلاف القيمة... فهذا في الثمن والمثمن سواء... لكن مسألة الحلول والتأجيل مبنية على أصل آخر وهو أن اختلاف الأسعار يؤثر في التماثل». وهكذا فإن ابن تيمية يرى أنه في مختلف الالتزامات من قروض وغيرها إذا نقصت قيمتها فقد تعيبت بعيب يسمى عيب النوع، إذ ليس المراد الشيء المعين فإنه ليس هو المستحق وإنما المراد عيب النوع، والأنواع لا يعقل عيبها إلا نقصان قيمتها وإذا أقرضه أو غصبه طعاماً فنقصت قيمته فهو نقص النوع، فلا يجبر على أخذه ناقصاً فيرجع إلى القيمة، وهذا هو العدل، فإن المالكين إنما يتماثلان إذا استوت قيمتهما وأما مع

(١) مجموع الفتاوى: ٤١٣/٢٩ وما بعدها / المرداوي: - الإنصاف، ج ٥، ص ١٢٧ وما بعدها / عبد الرحمن العاصي: - الدرر السنية، ج ٥، ص ١١.

اختلاف القيمة فلا تماثل، ويخرج في جميع الديون من الثمن والصدّاق والفداء والصلح والقرض».

كلام يرتكز على منطق قوي تصعب معارضته، وهو أقرب من غيره إلى العدل وعدم الضرر. وأيا كان الموقف منه فمما لا شك فيه أنه موضوع من أهم وأخطر الموضوعات الفقهية الاقتصادية. وها هو ابن تيمية، كما عودنا، لم يتخلف عن أي يدلي بدلوه. وهو دلو كبير. بين الدلاء.

الضرائب والنفقات العامة

أ- الضرائب

١- إسهام ابن تيمية في موضوع الضرائب جاء مغايراً لما جرى عليه العلماء من قبل عند تناولهم لهذا الموضوع، فعادة ما يكون المقصد الأساسي هو مدى مشروعية الضريبة، ومن ثم مدى جوازها، ويبدو أن ابن تيمية لم يرد أن يكرر القول في هذه المسألة مكتفياً بما قاله قبله العلماء، ويلاحظ أنه لم يجدها، وفي نفس الوقت لم يرفضها كلية، بل اكتفى بالقول أن معظم ما كان حادثاً في زمنه - غير مشروع، بيد أنه لم ينف أنها من حيث الأصل محل اختلاف، وأشار إشارات خافتة إلى من جوزها، ذاكراً منهم الإمام الجويني، ولم يخطئه في ذلك، وفي الوقت ذاته لم يدعمه.

٢- نظراً لأن غالب فقهاء ابن تيمية يندرج تحت ما يعرف بفقهاء النوازل أو فقهاء الفتاوى، وقد ترك هذا الطابع أثره على نظراته ورؤيته للقضايا، ومن ذلك في موضوع الضرائب نجده على درجة جيدة من الوعي بواقعه، وما يجري فيه، مشيراً إلى أنواع عديدة من الضرائب التي كانت تفرض في زمنه، بعضها يصنف مالياً ضمن الضرائب غير المباشرة، وبعضها ضمن الضرائب المباشرة، وبعضها ضمن الضرائب التوزيعية، والتي تحدد فيها السلطات مبلغ الضريبة الكلي المطلوب تحصيله من أهل القرية مثلاً، وبعضها ضمن الضرائب القياسية، والتي تكتفي فيه السلطات بتحديد سعر الضريبة والواقعة المنشئة لها، وقد ألفت في ذلك رسالة مستقلة أسماها (المظالم المشتركة)، وفي بدايتها يقول: «مثل الكلف السلطانية التي توضع عليهم كلهم، إما على عدد رؤوسهم أو عدد دوابهم أو عدد أشجارهم أو على قدر أموالهم... كما يوضع على المتباعين للطعام والثياب

والدواب والفاكهة وغير ذلك، يؤخذ منهم إذا باعوا، ويؤخذ ذلك تارة من البائعين وتارة من المشترين، وإن كان قد قيل: إن بعض ذلك وضع بتأويل وجوب الجهاد عليهم بأموالهم، واحتياج الجهاد إلى تلك الأموال، كما ذكره صاحب (غياث الأمم) وغيره، مع ما دخل في ذلك من الظلم الذي لا مساغ له عند العلماء»^(١).

٣- من الجوانب التي تثير بقوة انتباه علماء المالية والضرائب بعض مقولات مالية فنية ذكرها ابن تيمية عرضاً، مثل تأثير الضريبة في الأسعار، وكذلك راجعية الضريبة. وقد ذكر ذلك وهو بصدد الإجابة عن سؤال شرعي، الأمر الذي يرينا إلى أي مدى تمثل الدراسة الاقتصادية والمالية لدى الفقيه مقوماً من مقومات قدرته الفقهية. ومن ذلك قوله «وهذه الوظائف الموضوعية بغير أصل شرعي منها ما يكون موضوعاً على البائع مثل سوق الدواب ونحوه، فإذا باع سلعته بهال فأخذ منه بعض ذلك الثمن كان ذلك ظلماً له، وباقى ماله حلال له، والمشتري اشترى بهاله، وربما يزداد عليه في الثمن لأجل الوظيفة، فيكون منه زيادة... وفي الحقيقة فالكلفة (الضريبة) تقع عليهما، لأن البائع إذا علم أن عليه كلفة زاد في الثمن، والمشتري إذا علم أنه عليه كلفة نقص في الثمن، فكلاهما مظلوم بأخذ الكلفة»^(٢).

واضح أنه كان على دراية طيبة بتأثير الضريبة في الأثمان، وما قد يكون لها من راجعية أو نقل العبء.

٤- في عصره تعايشت الضريبة التوزيعية مع الضريبة

(١) مجموع الفتاوى، ٣٠ / ٣٣٧.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٢٥٢.

القياسية^(١)، وكما تعرض للضريبة القياسية تعرض للضريبة التوزيعية، وبما أنها مبلغ إجمالي مفروض على جماعة من الناس بغير تحديد لما ينوب كل فرد، فإن هناك مجالاً واسعاً للتلاعب في توزيع هذا المبلغ الكلي على مجموع المكلفين به، وللتهرب الكلي أو الجزئي مما يكون على هذا الفرد أو ذلك، حسب مركزه ونفوذه في الجماعة. هنا نجد ابن تيمية يتناول قضية العدالة في توزيع الضريبة، حتى ولو كانت في أصلها مرفوضة، أما وقد فرضت فيجب تحميل المكلفين لها بالعدل، ولا يجوز شرعاً أن يتهرب منها أحد لأنه بذلك يوقع الضرر على غيره، لأنه سيتحمل حصته ثم جزءاً من حصة هذا المتهرب، وبالطبع فإن الكثير يعمل على التهرب، بحجة أنها ضريبة ظالمة، لكن المشكلة أن مبلغ الضريبة لا يخف بفعل التهرب، وإنما يبقى كما هو ويتحمله الباقي، مما يثقل كاهلهم من جهة، ويخل بالعدالة من جهة أخرى، وهنا أفتى ابن تيمية بحرمة هذا التصرف، بل أكثر من هذا قال بضرورة تحري العدالة بين أفراد الجماعة، وعليهم التزام العدل فيما يؤخذ منهم بغير حق، كما أن عليهم التزام العدل فيما يؤخذ منهم بحق، «والعدل واجب لكل أحد على كل أحد في جميع الأحوال، والظلم لا يباح منه شيء بحال، وليس لبعضهم أن يمتنع من أداء قسطه من ذلك المال امتناعاً يؤخذ به قسطه من سائر الشركاء فيتضاعف الظلم عليهم فإن هذا ظلم منه لشركائه، لأن هذا لم يدفع الظلم عن نفسه إلا بظلم شركائه. ولأن النفوس ترضى بالعدل في الحرمان، وفيما يؤخذ منها ظلماً، ولا ترضى بأن يخص بعضها بالعطاء أو الإعفاء»^(٢).

(١) لمزيد من المعرفة الفقهية يراجع د. علي لطفى: - اقتصاديات المالية العامة، ص ٩٠، مكتب عين شمس، القاهرة، ١٩٩٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ٣٠ / ٣٣٨ وما بعدها، بتصرف.

ثم تناول مخاطر ذلك في المجتمع، حيث ينقسم المجتمع إلى فئتين؛ الفئة القادرة لا تدفع شيئاً مع أن العدل أنها هي التي تدفع، والفئة الفقيرة تدفع كل شيء. يقول ما نصه: «إن هذا يفضي إلى أن الضعفاء الذين لا ناصر لهم يؤخذ منهم جميع ذلك المال، والأقوياء لا يؤخذ منهم شيء من وظائف الأملاك، مع أن أملاكهم أكثر، وهذا يستلزم من الفساد والشر ما لا يعلمه إلا الله، كما هو الواقع»^(١)، وإذا كان هذا واقعاً في زمن ابن تيمية فهو أرسخ وقوعاً في يومنا هذا في العديد من المجتمعات التي تعمل بنظام الضرائب الوضعية المعاصرة. وما وراء ذلك من الشرور والمفاسد الشيء الكبير.

بد النفقات العامة

كما تناول ابن تيمية الكثير من الجوانب الضريبية في فتاوى له تناول الكثير من جوانب الإنفاق العام. ويكفي هنا الإشارة إلى بعض المسائل لما نراه لها من أهمية اقتصادية.

١- كانت الموازنة العامة في عصره، وعصر من قبله موزعة بين موازنات فرعية، فهناك موازنة الصدقات (الزكاة وما يلحق بها)، وموازنة الفيء، وموازنة الغنائم وموازنة أموال عامة أخرى، ولكل موازنة من هذه الموازنات إيراداتها ونفقاتها، ولا يجوز اعتداء موازنة على أخرى وإذا فاضت أموال موازنة الفيء صرف الفائض على المستحقين لأموال موازنة الصدقات^(٢).

٢- المسألة الثانية في الإنفاق العام لدى ابن تيمية حرصه على التوازن الصحيح بين المستحقين من ذوي المصالح والمنافع والخدمات ومن ذوي

(١) نفسه، ٣٠ / ٣٤١.

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٥٦٢ وما بعدها.

الحاجة من الفقراء. وتأكيداً على ضرورة مراعاة الطرفين معاً، وعدم محاباة فئة على حساب فئة أخرى، حتى ولو كانت فئة الفقراء، ولا يعني ذلك إهمال للفقراء، إنما يعني التفاتاً اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً على درجة كبيرة من الأهمية. حيث إن إضاعة القوائم على مصالح البلاد في مختلف المجالات يعرض البلاد لمخاطر جمة^(١)، وقد يقال: وماذا عن الفقراء؟ والجواب أمامهم موازنة الصدقات، وكذلك موازنة الأموال العامة الأخرى، وما فضل من موازنة الفيء. فإن ظلوا، مع ذلك محتاجين، فإن ابن تيمية يحمل الأمة مسئوليتها حيالهم، وفي ذلك يقول: «ولو قدر أنه لم يحصل لهم من الزكوات ما يكفيهم، وأموال بيت المال مستغرقة بالمصالح العامة، كان إعطاء العاجز منهم عن الكسب فرضاً على الكفاية، فعلى المسلمين جميعاً أن يطعموا الجائع ويكسوا العريان، ولا يدعون محتاجاً بينهم»^(٢)، وبهذا التحليل الدقيق لم تجر النفقات الاجتماعية على النفقات الجارية والنفقات الرأسالية، لما في ذلك من مضار جسيمة، وفي الوقت ذاته لم تهمل النفقات الاجتماعية ويلقى بها خلف الظهر. والمخرج هو توسيع دائرة الإيرادات من خلال الضرائب أو غيرها.

٣- حدد ابن تيمية بدقة فائقة من هو الشخص الفقير وفيه يتمثل، فقال: «و الفقير الشرعي المذكور في الكتاب والسنة الذي يستحق من الزكاة والمصالح ونحوهما ليس هو الفقير الاصطلاحي الذي يتقيد بلبسة معينة، وطريقة معينة. الفقير التقليدي الذي يعرفه المجتمع - بل كل من ليس له كفاية تكفيه وتكفي عياله.... واتفقوا على أن من لا مال له وهو عاجز عن الكسب فإنه يعطي ما

(١) مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٥٦٩ .

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٥٧٦ .

يكفيه، سواء كان لبسه لبس الفقير الاصطلاحي أو لباس الجند والمقاتلة أو لبس الشهود أو لبس التجار أو الصناع أو الفلاحين. فالصدقة لا يختص بها صنف من هذه الأصناف، بل كل من ليس له كفاية تامة من هؤلاء، مثل الصانع الذي لا تقوم صنعته بكفايته، والتاجر الذي لا تقوم تجارته بكفايته، والجندي الذي لا يقوم إقطاعه بكفايته.. فكل هؤلاء مستحقون^(١)، هذا فهم دقيق لتشريع الزكاة ونطاق عملها. وشمولية مظلتها لكل فئات وصنوف المجتمع؛ بغض النظر عن مهنتهم وأعمالهم.

٤- تحليل نقدي لأسلوب النفقات العامة في زمن ابن تيمية. لم يقف ابن تيمية معقود اللسان حيال ما يجري من سوء توزيع واستخدام الأموال العامة، فهناك من يأخذ حقه، وهناك من يأخذ أكثر من حقه، وهناك من يأخذ أقل من حقه، وهناك من يحرم مطلقاً من حقه، وهناك من يأخذ مع كونه لا يستحق شيئاً. وبعد أن عرّى هذا الواقع الفاسد قدم الهدي الإسلامي في هذا الشأن، وهو ضرورة أن توزع وتنفق تلك الأموال بعدالة، وأن ذلك من أوجب ما أوجبه الله تعالى على الحكام، بحيث يأخذ المستحق قدر استحقاقه فقط دون زيادة، ولا يأخذ أقل من استحقاقه، وبحيث لا يزاحم المستحقين من ليس منهم^(٢).

٥- بوضوح تام وصراحة قاطعة بين ابن تيمية طبيعة علاقة أموال بيت المال بالسلطة الحاكمة، نافياً ما يعلق بأذهان الكثير من أفرادها من أنها أموال عامة أو أموال دولة، وهم المسئولون عنها يتصرفون فيها حسبها يرون، بغض

(١) مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٥٦٩ .

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٨ / ٥٧٢ .

النظر عن التقيد والالتزام بضوابط موضوعية، فقال لهم: «وليس لولاية الأموال أن يقسموها بحسب أهوائهم، كما يقسم المالك ملكه، فإنها هم أمناء ونواب ووكلاء، ليسوا ملاكاً، والذي على ولي الأمر أن يأخذ المال من حله ويضعه في حقه، ولا يمنعه من مستحقه»^(١)، بهذا جاءت نصوص الإسلام وعلى هذا قامت أصوله.

٦- إذن هو عقد اجتماعي مبرم بين الحاكم والشعب، بمقتضاه يصبح الحاكم وكيلاً عن الشعب في القيام على مصالحه والتصرف فيما تحت يديه من أموال التي هي ملك للشعب وليست له، وليست هذه من عنديات ابن تيمية وإنما هي أصول الشريعة ونصوصها في القرآن والسنة وقول عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^(٢).

٧- وهكذا وجدنا فقه ابن تيمية المالي يؤكد جازماً على ضرورة العدالة بين المكلفين على جبهة الإيرادات العامة، من حيث توزيع الأعباء بينهم، حتى ولو كان أصل المسألة غير مشروع، فطالما وقع فلا بد من تحميله للناس بعدالة. ويعجبني نهج ابن تيمية في هذا الشأن، حيث لم يقف كثيراً عند مشروعية فرض التوظيف كما كان نهج الكثير ممن سبقه من العلماء، لأن هذا واقع واقع، مهما قال فيه، وإذن فليكن تحميله على المكلفين بعدالة، حتى لا يتكرر الظلم، وحتى لا يحدث في المجتمع من الفساد ما لا طاقة له به، لأن العدالة في تحمل الظلم تخفف الكثير من معاناة الناس، وكما أكد على ضرورة تحري العدالة على جبهة الإيرادات أكد على ضرورة العدالة على جبهة النفقات العامة. بحيث توضع الأموال العامة في مواطنها الصحيحة.

(١) السياسة الشرعية، ص ٣٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٦.

ولم يقف عند حد التأسيس النظري بل قدم انتقاداته القوية للأوضاع السائدة على الجبهتين معاً. هل لنا - بعد هذا العرض الموجز - أن نقول إن ما يعرف بالسياسية المالية لم تخل من إشارات من ابن تيمية، كما كان الحال مع أختها السياسية النقدية؟.

الإدارة العامة وشغل الوظائف

أبى ابن تيمية رحمه الله إلا أن يثبت ما وسعه الإثبات العلمي المدعم بالنقل والعقل أن الإسلام بعامة والتشريع الإسلامي بخاصة إنما جاء لصالح الدنيا وصالح الآخرة معاً بلا انفصال، وأن قضية إصلاح الإسلام لأموال الدنيا ليست مجرد دعوى جوفاء خاوية المضمون منزوعة من المؤيدات والمستندات والحجثيات. وهذا ما دعاه إلا أن يؤلف رسائل علمية خاصة تحمل مثل هذه العناوين «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، «الحسبة ومسئولية الحكومات الإسلامية»، ومن حسن حظنا - معشر الاقتصاديين الإسلاميين - أن أمور وقضايا الاقتصاد نالت نصيب الأسد من جهود واهتمامات ابن تيمية، وعلينا أن نحسن النظر فيها ونجد في العمل بها في حدود واقعنا وملابساته.

لم يفت على ابن تيمية أن يتناول بعمق وإسهاب قضية الوظائف في الدولة، وقضية الإدارة، ومن الذي يشغلها، وضرورة وجود برامج لإيجاد وتنمية المديرين والمسؤولين الذي يقومون على أمرها. والأجمل من مجرد تناول هذه القضايا بناء ابن تيمية لكل هذه القضايا والمسائل على آية من كتاب الله تعالى هي ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨]، ثم يعلق قائلاً «وإذا كانت الآية قد أوجبت أداء الأمانات إلى أهلها والحكم بالعدل، فهذان جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة»^(١). ما طرحه ابن تيمية من فكر ورأي هنا ينضوي تحته كل مجالات التوظيف والتعيين من أعمال إدارية عامة وخاصة ومن أعمال فنية.

(١) السياسة الشرعية، ص ٧، دار الكتاب العربي، بيروت.

١- على الحاكم أن يختار لكل عمل أصح شخص موجود، وإلا فهي، بنص الحديث الشريف، الخيانة العظمى لله ورسوله والمؤمنين. وهذا الاختيار وجوب عليه، وعليه القيام بالبحث جهده عن أصح من يستحق شغل هذه الوظيفة أو تلك، وخاصة من الوظائف الإدارية القيادية، بدءاً من الوزراء والأمراء والولاة على الأقاليم وكبار القضاة وقادة الجيوش... الخ. ويجب على كل من هؤلاء أن يستعملوا في قطاعاتهم أصح الموجود، ويستمر التسلسل حتى أصغر الموظفين^(١). ويبدو أن ابن تيمية كان على دراية جيدة بما يحدث فعلاً في شغل هذه الوظائف من انحرافات وراءها العديد من الاعتبارات، فأشار إلى ذلك بوضوح وحذر منه كل التحذير «فإن عدل عن الأحق الأصح إلى غيره، لأجل قرابة بينهما، أو صداقة أو موافقة في بلد أو مذهب أو طريقة أو جنس.. أو لرشوة يأخذها منه.. أو لضغن في قلبه على الأحق أو عداوة بينهما فقد خان الله ورسوله والمؤمنين»^(٢).

٢- ماذا لو لم يكن من بين الموجودين من يصلح لتلك الوظيفة؟ إن معنى ذلك ضرورة وجود معايير للصلاحيّة، فإذا توفرت كان الشخص صالحاً لشغل هذه الوظيفة، وإذا لم تتوفر لم يكن الشخص صالحاً لذلك. ووجود مثل تلك المعايير في هذا الزمن القديم، حيث لم تكن هناك بعد علوم الإدارة أمر يدعو للعجب. وإذن فمن أين نستقي أصول تلك المعايير؟ هنا تتجلى عبقرية ابن تيمية حيث أنعم النظر وأمعن الفكر في القرآن الكريم، فوجد فيه إشارات قوية إلى تلك المقومات والمعايير، ووجد أكثر من آية كريمة تجمع عليها، وهي القوة

(١) نفس المصدر، ص ١١، ١٢.

(٢) نفس المصدر ص ١٣.

و الأمانة^(١). ورد ذلك علي لسان ابنة شعيب عندما قدمت لأبيها مسوغات شغل يوسف لعمل لدى أبيها، وورد ذلك علي لسان عفريت من الجن عندما طلب من سليمان شغل عمل ما، وورد ذلك في معرض تبيان مدى مكانة جبريل، وكفاءته في توصيل الوحي من السماء إلى الأرض ووجد ذلك عند نبي الله يوسف وهو يقدم مسوغات طلبه لشغل وظيفه عامة. وكعادة القرآن الكريم يقتصر في الكثير الغالب من تناوله لمثل هذه المسائل على أصل المسألة، تاركاً للإنسان أن يعمل عقله وحواسه وخبرته في التعرف على ما يمكنه التعرف عليه من دقائق وجزئيات الموضوع.

وهنا تتجلى مرة ثانية عبقرية ابن تيمية، إذ أخذ يبحث ويتعرف على مضمون ومقومات معياري القوة والأمانة، وجاء لنا بكلام علمي رصين في هذا الزمن المبكر، وسوف نعود لمواصلة الحديث في هذا الجانب لكن بعد الإجابة عن التساؤل المطروح.

هب أننا في حال لم يتوفر فيها الشخص الذي يمتلك القوة والأمانة معاً للقيام بالعمل، هل تتعطل الأعمال؟ أم تشغل بأحد الموجودين؟ وما هو المعيار عندئذ لشغل الوظائف؟.

وهل هذا الوضع وضع عادي أم هو وضع شاذ نادر الوجود؟ وهل يقف الحاكم مكتوف اليد حيال تفشي هذا الوضع أم عليه أن يعمل علي تغييره؟.

في إجابة ابن تيمية على ذلك ظهرت بوضوح واقعيته الفقهية، إذ يقول: «وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية، فيختار الأمل فالأمل

(١) نفسه ص ١٤ وما بعدها.

في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذة للولاية بحقها فقد أدى الأمانة، وقام بالواجب في هذا»^(١).

ثم أشار إلى أن اجتماع هذه المعايير نادر بين الناس، حتى في الزمن الأقدم، وقد اشتكى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلى الله جلد الفاجر وعجز الثقة^(٢)، أي عدم اجتماع القوة والأمانة في شخص، بل إما القوة دون الأمانة وإما العكس، وإما فقدان الاثنين معاً.

ولم يقف ابن تيمية عند قوله يقدم الأمثل فالأمثل، وإنما سار خطوات علمية في تحديد أهم جوانب ومقومات الأمثلية، موضحاً أنه عند توفر معيار القوة وحده ومعيار وحده يقدم الأنفع لتلك الوظيفة، فقد تكون حاجة هذه الوظيفة أو المنصب إلى القوة أقوى من حاجتها إلى الأمانة، عندئذ يقدم القوى على الأمين، وضرب مثلاً على ذلك بإمارة الجيش، وإن كان العكس قدم الأمين، وضرب مثلاً على ذلك بالمنصب المالية، واقترح ضرورة توفر جهاز استشاري للمدير أو القائد لتكمل جوانب القصور عنده^(٣).

ومع اعتراف ابن تيمية بقلّة توفر هذه المعايير لدى الكثير من الناس فإن ذلك لم يمنعه من أن يشير على الحاكم وينصحه، بل ويلزمه بالسعي الحثيث الجاد لتوفير هذه الكوادر المؤهلة، حتى يتوفر لكل منصب ما هو صالح لشغله، فيقول: «ومع أنه يجوز تولية غير الأهل للضرورة، إذا كان أصلح الموجود فيجب مع ذلك السعي في إصلاح الأحوال، حتى يكمل في الناس ما لا بد لهم

(١) نفسه، ص ١٨ .

(٢) نفسه، ص ٢١ .

(٣) نفسه، ص ٢١ وما بعدها .

منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها، كما يجب على المعسر السعي في وفاء دينه، وإن كان في الحال لا يطلب منه إلا ما يقدر عليه، وكما يجب الاستعداد للجهد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز، فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(١)، إذن نحن أمام مؤسسات لتكوين وتأهيل القادة في مختلف المجالات، وليس هذا من باب حسن السياسة فقط، بل إنه صار واجباً دينياً، استناداً إلى أصول ونصوص شرعية.

٣- محددات معياري القوة والأمانة : توصل ابن تيمية في بحثه لمضمون وماهية كل من القوة والأمانة إلى أن القوة في كل منصب بحسب هذا المنصب، ومن ثم فإن محدداتها تختلف من منصب لآخر، ومع ذلك فهناك إطار عام يجمع بين مختلف أنواع القوى، ويمكن التعبير عنه بلغة عصرية بأنه الخبرة والمعرفة بكل متطلبات المنصب، بعبارة أخرى توفير الكفاءة والفاعلية اللازمتين لأداء هذا المنصب أداءً حسناً، وذلك من خلال توفر الدراسة العلمية الجادة لكل عمل واحتياجاته وتوفير هذه الاحتياجات بشكل علمي «والقوة في كل ولاية بحسبها فالقوة في الحرب ترجع إلى شجاعة القلب وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها.. والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام»^(٢).

(١) نفسه، ص ٢٠ .

(٢) نفسه، ص ١٩ وما بعدها .

أما معيار الأمانة فمضمونه خشية الله، وعدم التضحية بالقيم والمبادئ تحت أي ظرف، وعدم الخوف من الناس في القيام بذلك، وبلغة معاصرة توفر الضمير الحي والجرأة في التمسك بما يمليه عليه وعدم تهيب أحد في ذلك^(١).

إن المغزى المعاصر لكلام ابن تيمية هذا ضرورة وجود مؤسسات تعليمية على أرقى مستوى فني في كل المجالات، وضرورة توفر مؤسسات تربوية تثقيفية تغرس في نفوس الناس المبادئ الصالحة والسلوك القويم، وتتوفر هذه المؤسسات تتوفر في المجتمعات النخبة الصالحة للقيام بكل ما يحقق تقدم وازدهار المجتمعات، وبغيابها لا أمل في أي تقدم وازدهار.

وحتى نتأكد من صدق هذه المقولة علينا بالنظر ملياً في أوضاع المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وسوف نرى أن معظم ما بها من سوء يرجع إلى غياب هذه الأصول الإدارية التي نادى بها ابن تيمية منذ قرون عديدة مستنداً في ذلك إلى النصوص والأصول الشرعية. فنحن في غالب الأمر أمام مسئول فاقد القدرة والخبرة، أو فاقد الضمير والأمانة والخلق، أو فاقدهما معاً.

(١) نفسه، ص ٢٠.

الخاتمة

بعد هذه التطوافة السريعة العجلى حول بعض فقه ابن تيمية ذي الطابع الاقتصادي يهمني أن أسجل هنا بعض الاستنتاجات التي أراها مهمة، وهي:

١- برغم وجازة الاستعراض وسرعة المعالجة وبساطة التعليق فإن ذلك بكل ما فيه - يكشف عن مدى وأهمية فقه ابن تيمية في المجال الاقتصادي، وفي التأسيس الحقيقي لعلم الاقتصاد الإسلامي. وبقدر ما قدم من أصول للاقتصاد الإسلامي بقدر ما كشف عن متانة الصلة وعمق العلاقة وقوة الارتباط بين علم الفقه وعلم الأصول وبين علم الاقتصاد الإسلامي، وما قدمه ابن تيمية في معرض تناوله للجوائح والحكم الشرعي حيالها من مقولات اقتصادية فنية لخير برهان على ذلك^(١). وبيان ما بينهما من تأثير متبادل وخدمات انعكاسية لكل منهما حيال الآخر.

٢- على غير ما يشاع عن ابن تيمية رحمه الله سواء على لسان غير مرديه أو من خلال سلوك أتباعه وأشياعه، فإنه أبعد ما يكون عن التشدد في مجال فقه القضايا الاقتصادية، اللهم إلا إذا كان التشدد من مصلحة هذا النشاط، مثل تحريمه المشدد للربا ولكل الحيل الموصلة له، وإباحته لعقود كثيرة تحمل بين طياتها بذور نوع من الغرر الخفيف، معلنا أن حظرها مثالبه أشد بكثير من مخاطر هذا الغرر الخفيف. وكم كان حسه الاقتصادي حيال حياة الناس الاقتصادية حاضرا في ذهنه وأمام بصره وبصيرته وهو يستقرئ النصوص الشرعية وينظر في أصول التشريع ويدقق في أقوال الفقهاء، ولو لم يتشدد ابن تيمية فيما تشدد فيه ويسر فيما يسر فيه لكان لنا بحكم خبرتنا بالشأن الاقتصادي، مأخذ عليه.

(١) مجموع الفتاوى، ٣٠ / ٢٦٣ وما بعدها.

٣- من شمائل ابن تيمية رحمه الله تعالى أنه كان عف اللسان، مقدراً كل التقدير مواقف الفقهاء على اختلافهم، حتى من لم يتفق معهم، عارفاً بأقذارهم، محترماً اجتهاداتهم، وليت مرديه أو على الأقل بعضهم يتحلون بتلك الشمائل مع المخالفين.

٤- شاع بغير أدنى درجة من الحق أن لابن تيمية فقهاً خاصاً به، أو بعبارة أدق مذهباً خاصاً به مغايراً للمذاهب الأربعة المعروفة، وبرغم أنه من حيث الأصل لا غبار ولا حرج في ذلك، وهل هناك نص شرعي أو موقف فقهي يقول بحظر ما عدا هذه المذاهب؟! برغم ذلك فإن النظر الموضوعي المنصف في فقه ابن تيمية يجد المذاهب الفقهية المعروفة متجلية بوضوح في تحليله ونقاشه، ولم يخرج في اختياراته عن قول قاله بعض الفقهاء، دون تجاهل أو افتراءات أو تعصب لمذهب، وإنما كان مقصده ما يراه الأصوب والأقرب إلى نصوص وأصول الشريعة بما فيها الأصول العقلية، مهما كان المذهب القائل به.

٥- من المضامين المهمة لما قاله ابن تيمية في مجال الفقه الاقتصادي إن جاز التعبير، أن على الفقيه الذي ينبري لهذا اللون من الدراسة أن يتسلح بقدر طيب من المعرفة الاقتصادية، سواء من خلال اطلاعه ودراسته العلمية للأصول والمبادئ الاقتصادية من مظانها المختصة أو من خلال سؤال للاقتصاديين، أما أن يقول فقهاً في هذا المجال اعتماداً فقط على ما لديه من معلومات نقلية فهذا خطأ ينبغي التحرز منه، وله في ذلك عبارة تكررت في أكثر من موضع «فإن كان سبب الفرق مأخذاً شرعياً كان الفرق قولاً له، وإن كان سبب الفرق مأخذاً عادياً أو حسياً ونحو ذلك مما قد يكون أهل الخبرة به أعلم من الفقهاء الذين لم يباشروا ذلك فهذا في الحقيقة لا يفرق بينهما شرعاً، وإنما هو

أمر من أمور الدنيا لم يعلمه العالم فإن العلماء ورثة الأنبياء، وقد قال النبي ﷺ «أنتم أعلم بأمور دنياكم، فأما ما كان من أمر دينكم فإلي»^(١)، والمرجع في كل شيء إلى الصالحين من أهل الخبرة»^(٢)، «وكون المبيع معلوماً أو غير معلوم لا يؤخذ من الفقهاء بخصوصهم، بل يؤخذ من أهل الخبرة بذلك الشيء، وإنما المأخوذ عنهم ما انفردوا به من معرفة الأحكام بأدلتها.. فإذا قال أهل الخبرة إنهم يعلمون ذلك كان المرجع إليهم فيه دون من لم يشاركهم في ذلك، وإن كان أعلم بالدين منهم، كما قال النبي ﷺ في تأبير النخل «أنتم أعلم بدنياكم، فما كان من أمر دينكم فإلي» ثم يترتب الحكم الشرعي علي ما تعلمه أهله الخبرة، كما يترتب على التقويم والقيافة والحرص، وغير ذلك»^(٣).

٦- كذلك من المسائل المنهجية الشرعية المهمة ما أشار إليه بتوفيق نادر، من أنه لا يصلح أن تأخذ العالم أو الفقيه العزلة والاعتزاز برأيه، فينسبه للإسلام ولا ينسبه لنفسه، ويقول: يرى الإسلام كذا، موهماً القارئ أن هذا هو موقف الإسلام من هذه القضية، مع أنه قد يكون لغيره موقف مغاير وربما هو أقرب إلى الإسلام من موقفه، ويرى أن مثل هذا النهج معيب وخاطيء وفيه افتتات على الإسلام، وربما يجز على الإسلام بذلك ما هو بريء منه. وله في ذلك عبارة مطولة نقتبس منها: «... ومن قال هذا هو الشرع... فقد قال على الله غير الحق، لكنه قول بعض العلماء، وقد خالفهم آخرون، ونسبة مثل هذه الأقوال إلى الشرع توجب سوء ظن كثير من الناس في الشرع وفرارهم منه...»^(٤).

(١) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٤٠ .

(٢) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٣٦ .

(٣) مجموع الفتاوى، ٢٩ / ٤٩٢ .

(٤) مجموع الفتاوى، ٣٠ / ٣٥٤ .

٧- من القواعد المنهجية الأساسية في البحث الإسلامي إقامة توازن دقيق بين النصوص الشرعية وبين المقاصد الشرعية، بحيث يكون للنصوص الصحيحة قدسيته، ويكون للمقاصد الشرعية اعتبارها من جهة أخرى. ونحن نؤمن بأن المقاصد الشرعية إنما تبنى على الفهم الصائب للنصوص الشرعية التي ثبتت عن الشارع. كما نؤمن بأن المقاصد الشرعية وسيلة مهمة من وسائل فهم النصوص الفهم الصائب.

وفي خضم النظر المتمعن في النصوص والمقاصد ينبغي، بل يجب ألا تغيب مصالح الناس وانتظام حياتهم عن نظر الباحث. هذه القاعدة المنهجية تعلمناها من فقه ابن تيمية في المجال الاقتصادي. فكان رحمه الله يستجمع للقضية محل البحث أكبر قدر ممكن من النصوص الشرعية، ولا يتجاهل مقصود الشريعة حيال تلك القضية ولا أعراف الناس ومصالحهم. وقد برهن بذلك على أن الفقه الصحيح للنصوص الإسلامية يوصل الباحث إلى مواقف فقهية صائبة من جهة، كما يبرهن للباحثين كم كانت الشريعة وراء مصالح الناس وانتظام أمورهم في كل تشريعاتها من جهة أخرى.

نسأل الله تعالى لابن تيمية ولغيره من علمائنا العظام نيابة عن كل الاقتصاديين الإسلاميين الرحمة والمغفرة

مصادر البحث

- ١- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم النجدي.
- ٢- الحسبة.....، دار الإسلام، القاهرة.
- ٣- السياسة الشرعية.....، دار الكاتب العربي، بيروت.
- ٤- القواعد الفقهية النورانية، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
- ٥- الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت.

من عناصر الفكر الليبرالي عند المقريري^(*)

من هو المقريري؟

هو تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر المقريري، عمدة المؤرخين. ولد بالقاهرة عام ١٣٦٤هـ/١٣٦٤م وتوفي بها عام ١٨٤٥هـ/١٤٤٢م، ونشأ بها، وتلمذ على ابن خلدون، وتولى العديد من المناصب الحكومية، وله العديد من المؤلفات الصغيرة والموسوعية، منها الخطط المقريرية، والنقود، وإغاثة الأمة بكشف الغمة. من رجال الإصلاح والدعوة إليه في القرن الخامس عشر الميلادي. عاش في عصر شاع فيه الفساد الحكومي والإداري، وساءت فيه الأحوال والأوضاع الاقتصادية، وتدهورت فيه الأوضاع الاجتماعية، فهبَّ مع مجموعة من أقرانه للدعوة إلى تغيير هذه الأوضاع، من خلال ما قدمه من أفكار ودراسات متعددة، من أهمها رسالته الصغيرة التي أسماها «إغاثة الأمة بكشف الغمة»^(١)، والتي شرح فيها بدقة مظاهر وجوانب الفساد والخلل الموجودة في حياة المصريين في عصره، وما نجم عنه من تدهور وسوء بالغ في الوضع الاقتصادي، وقد قام المقريري بتحليل هذه الظواهر وتبيان أسبابها وعواملها وتقديم ما يراه من علاج لها.

وأكثر ما لفت نظر المقريري هو الوضع السيئ للنقود والسياسة النقدية، وقد ذهب إلى أن ذلك يعد سبباً رئيساً لظاهرة الغلاء «التضخم» الفاحش التي ضربت مصر فترة طويلة.

(*) نشر هذا البحث في كتيب بعنوان «أفكار ليبرالية عربية» سبق ذكره.

(١) نشرت هذا الكتاب لجنة البيان والتأليف والترجمة، القاهرة.

وهو بهذا يحمل الدولة أو الحكومة المسئولية كاملة عن هذه الأوضاع المتردية. وقد قال في ذلك قوله بالغة الشدة والقسوة على الحكام الفاسدين وشاعت على ألسنة المفكرين، وهي «إعلم أن ما بالناس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد»^(١).

ولا يكتفي المقريري بهذه الإدانة العامة للحكم في عهده وبعض العهود السابقة، بل يأخذ في تحليل وتفسير هذا الوضع الاقتصادي المتردي، ومنه يتضح كيف أن وراء ذلك كله فساد الحكم وفشل النظام السياسي والإداري القائم.

فيقول: «وسبب ذلك كله ثلاثة أشياء لا رابع لها: السبب الأول، وهو أصل الفساد ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة، كالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شيء منها إلا بالمال الجزيل، فيتخطي لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلى ما لم يكن يُؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله بأحد حواشي السلطان، ووعد به باللسلطان على ما يريد من الأعمال، فلم يكن بأسرع من تقلده ذلك العمل وتسليمه إياه وليس معه ما وعد به شيء قل ولا جل، ولا يجد سبيلاً إلى أداء ما وعد به إلا باستدانة بنحو النصف مما وعد به، مع ما يحتاج إليه من شارة وزى وخيول وخدم وغيره، فتضاعف من أجل ذلك عليه الديون، ويلازم أربابها.

لا جرم أن يغمض عينه ولا يبالي بما أخذ من أنواع المال ولا عليه بما يتلفه في مقابلة ذلك من الأنفس، ولا بما يريقه من الدماء، ولا بما يسترقه من الحرائر، ويحتاج إلى أن يقرر على حواشيه وأعوانه ضرائب، ويتعجل منهم أموالاً،

(١) نفس المصدر «إغاثة الأمة» ص ٤.

فيمدون هم أيضاً أيديهم إلى أموال الرعايا.. فلما دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم اختلت أحوالهم وتمزقوا كل ممزق، وجلوا عن أوطانهم، فقلت مجابى البلاد ومتحصلها، لقللة ما يزرع، وخلق أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولاية عليهم وعلى من بقي منهم.

وانسحب الأمر في ولاية الأعمال بالرشوة إلى أن مات الظاهر برقوق فحدث لموته اختلاف بين أهل الدولة آل إلى تنازع وحروب، واقتضى الحال من أجل ذلك ثورة أهل الريف وانتشار الزعار - اللصوص - وقطاع الطرق، فتحيقت السبل وتعذر الوصول إلى البلاد إلا بارتكاب الخطر العظيم. وتزايدت غباوة أهل الدولة وأعرضوا عن مصالح العباد وانهمكوا في اللذات.. السبب الثاني غلاء الأتيان - الأرض الزراعية - وذلك أن قوماً ترقوا في خدمة الأمراء يتولفون - ينزلفون - إليهم بما جبوا من الأموال إلى أن استولوا على أموالهم فأحبوا مزيد القربة منهم، ولا وسيلة أقرب إليهم من المال، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات الأمراء وأحضروا مستأجرها من الفلاحين وزادوا في مقادير الأجر، فشغلت لذلك متحصلات موالهم من الأمراء، فاتخذوا ذلك يداً يمينون بها إليهم ونعمة يعدونها إذا شاءوا عليهم، فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام، حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحواً من عشرة أمثاله من قبل هذه الحوادث. لا جرم أنه لما تضاعفت أجرة الفدان من الطين - الأرض - إلى ما ذكرنا.. وعظمت نكاية الولاية والعمال واشتدت وطأتهم على أهل الفلح وكثرت المغارم.. منعت الأرض بركايتها. ومع أن الغلال معظمها لأهل الدولة أولى الجاه وأرباب السيوف الذين تزايدت في اللذات رغبتهم وعظمت في احتجاز أسباب الرفه نهمتهم استمر السعر مرتفعاً لا يكاد يرجى انحطاطه، فخرّب بما ذكرنا معظم

القرى، وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة، فقلت الغلال وغيرها مما تخرج الأرض، لموت أكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد... والسبب الثالث رواج الفلوس - العملة من المعدن الرديء مثل النحاس» [الإغاثة: ٤٣-٤٧] وخلاصة ما قاله في هذا السبب استعرض المقرئ النقود على مر التاريخ وفي العديد من البلدان مقررًا من خلال هذا الاستقراء أن النقود هي الذهب والفضة، في بعض البلاد يكون النقد ذهباً وفي بعضها يكون فضة وفي بعضها يكون ذهباً وفضة ما. وكانت البلاد تتخذ مع النقد شيئاً تتعامل به في المعاملات قليلة القيمة وقد اشتهر في ذلك ما عرف بالفلس وهي عملات تتخذ من النحاس. ويرى المقرئ أن الأمر لو ظل على هذا النحو لزال سبب رئيس من أسباب تدهور الأوضاع في مصر، لكن الأمر انقلب رأساً على عقب فأصبحت الفلوس هي النقود، وزالت الفضة تماماً وعزَّ الذهب. ودخل التلاعب من كل جهة في التعامل بالفلوس، وفي ضربها، ومن هنا فسد التعامل والتبادل التجاري واختلت القيم والأسعار. وقد شرح هذه الظاهرة شرحاً وافياً بمظاهرها وعواملها وآثارها. وأخيراً قدّم العلاج الذي لا يتجاوز عودة الأمور النقدية إلى وضعها الطبيعي، فتصبح النقود من الذهب والفضة وترجع الفلوس عملة مساعدة يتعامل بها في محقرات القيم. عند ذلك تنضبط الأسعار ويزول الغلاء، وقد برهن بأكثر من دليل على صحة وسلامة ما يراه من سياسة نقدية. ومن عباراته في ذلك «إن النقود المعتبرة شرعاً وعقلاً وعادة إنما هي الذهب والفضة فقط، وما عداها لا يصلح أن يكون نقداً. ولا يستقيم أمر الناس إلا بحملهم على الأمر الطبيعي الشرعي في ذلك وهو تعاملهم في أثمان مبيعاتهم وأعواض قيم أعمالهم بالفضة والذهب لا غير... اعلم وفقك الله إلى الإصغاء إلى الحق،

وألهمك نصيحة الخلق أنه قد تبين بما تقدم أن الحال في فساد الأمور إنما هو سوء التدبير لا غلاء الأسعار، فلو وفق الله من أسند إليه أمر عباده حتى رد المعاملات إلى ما كانت عليه من قبل من المعاملة بالذهب خاصة ورد قيم السلع وعوض الأعمال كلها إلى الدينار أو إلى ما حدث بعد ذلك من المعاملة بالفضة المضروبة ورد قيم الأعمال وأثمان المبيعات إلى الدرهم لكان في ذلك غياث الأمة، وصلاح الأمور، وتدارك الفساد المؤذن بالدمار».

وهكذا نجد المقرئ يحمّل الدولة مسؤولية تردى وتدهور الأوضاع الاقتصادية، وذلك بسبب العديد من أنواع الخلل والفسل في الجهاز السياسي والإداري. ومن ذلك المزيد من فرص الضرائب على الإنتاج، وخاصة الإنتاج الزراعي. يضاف إلى ذلك ما كان شائعاً لدى كبار الزراع والتجار وأهل الدولة من احتكار السلع الغذائية، كما أشار إلى ذلك في كتابه «السلوك» بالإضافة إلى ما كان شائعاً من بيع الوظائف الحكومية، ومن إقطاع للأراضي الزراعية ثم وجود ظاهرة مزاحمة الدولة للقطاع الخاص في ممارسة النشاط الاقتصادي التي حذر من سوء نتائجها شيخه ابن خلدون، ومن قبله الماوردي، وقد أكد المقرئ هنا بوجه خاص على تجارة الدولة فيقول: «وشره أهل الدولة وأتباعهم في الفوائد، واختزانهم الغلال طلباً للزيادة في أسعارها» ويضرب مثلاً على ذلك فيقول: «وتوجه السلطان من القاهرة إلى الشام بسبب الفتنة التي أثارها فنبأى المحمدي فخلاً الجو لمن يحكم بالقاهرة، وتصرف أقبح تصرف، وذلك أن أخذ عند ابتداء زيادة النيل يستكثر من شراء القمح فأشيع عنه أنه يخزنه لينال فيه ربحاً كثيراً، فإن النيل يكون في هذه السنة قليلاً، وكثرت الإشاعة بهذا فتنبه خزان القمح وأمسكوا أيديهم عن بيعه، فحدث مع هذا توقف النيل عن الزيادة في جمادى

الآخرة.. فجزع الناس وأخذ الأغنياء في شراء القمح وخزنه فارتفع سعره وعز وجوده بعد كساده»[السلوك].

ثم يقول: «وكانت الغلال تحت أيدي أهل الدولة وغيرهم كثيرة جداً، لأمرين؛ أحدهما احتكار الدولة الأقوات والمنع من الوصول إليها إلا بما أحبوا من الأثمان»[الإغاثة].

ولم يقف التدخل الحكومي الفاشل في الأمور الاقتصادية في نظر المقرئ في مصر رجلاًن هما سعد الدين إبراهيم بن غراب وجمال الدين يوسف الاستادار، وذلك أن ابن غراب منذ ولي نظر الخاص في آخر أيام الظاهر لم يزل لكثرة ما ظفر به من الذهب يزيد في سعره حتى بلغ هذا القدر»[السلوك].

يضاف على ذلك ما لحق الإدارة المالية من فساد، سواء على جبهة الإيرادات العامة أو على جبهة النفقات العامة. حيث فرضت المكوس الظالمة من جهة وأسيء صرف الأموال العامة من جهة أخرى. وقد وصف النفقات على الموظفين بأنها «كانت أمراً عظيماً، بحيث إنها بلغت في السنة نحو أربعمئة ألف دينار»[السلوك، الخطط].

إصلاح الأوضاع:

من دراسة ما قدمه المقرئ في حيال الوضع الاقتصادي والاجتماعي المتدهور في مصر، سواء من حيث المظاهر والجوانب أو من حيث الأسباب أو من حيث طرق العلاج وخطه الإصلاح يمكن الخلوص إلى أن خطته للإصلاح تركز على الركائز التالية:

١- ضرورة تطبيق سياسات رشيدة في تعيين الموظفين في الدولة. وقد ركز بشكل خاص على ضرورة توفر الأخلاق والأمانة والنزاهة، وإبعاد كل من لا يتوفر فيه ذلك عن أى وظيفة حكومية، مهما كان وضعه ومنصبه.

٢- تطبيق سياسة رشيدة حيال استغلال الأراضي الزراعية وتوزيعها والابتعاد عن تلك الأساليب القطاعية والاحتكارية السائدة من قبل الحكام والأمراء. ومن المسائل ذات الأهمية البالغة هنا مسألة الالتزام والتي تعبر عن نظام كان متبعاً بكثرة خلال العديد من العصور الإسلامية، حيث تقوم الدولة بإعطاء أحد الأفراد مساحة من الأراضي مثلاً ليقوم باستغلالها نظير مبلغ محدد يسدده للدولة^(١).

وبالطبع فإن لهذا النظام عيوبه ومساوئه كما قد تكون له بعض الإيجابيات. والكثير من العلماء يدينه، لكن المقرئ لا يرى به بأساً، إن لم يكن يجذبه، ويبرر ذلك بعدم كفاءة الدولة في استغلال هذه الأراضي، ومن ثم قلة الإنتاج وبالتالي قلة الإيرادات العامة.

ونظام الالتزام يتلاني ذلك في نظره. وبالرغم من مخالفة ومغايرة هذا النظام في بعض الوجوه لنظام الخصخصة الساري اليوم فإن له به شياً كبيراً. يجتمعان في الابتعاد عن قبضة الدولة وسيطرتها على الموارد الإنتاجية، ولو من خلال الاستغلال وإفساح المجال أمام القطاع الخاص.

وليس معنى دعوة أو ترحيب المقرئ بهذا النظام في ضوء الواقع الذي يعيشه تغييب الدولة وإعراضها عن استغلال هذه الموارد، فلقد أكد على قيام

(١) لمزيد من المعرفة بهذا النظام يراجع د. إبراهيم طرخان، النظم القطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة: ١٩٦٨ م.

الدولة بمتابعة الملتزم متابعة جادة لضمان التزامه وعدم انحرافه، سواء من حيث مدى تنفيذه لما هو عليه للدولة، أو الاستغلال الجيد لما تحت يده من أراضي.

٣- إصلاح النظام المالي إصلاحاً شاملاً. وذلك بمراجعة دقيقة للضرائب والجبایات القائمة وإبطال كل ما هو غير سليم منها، وأيضاً بتطوير الإدارة الضريبية، ورفع مستوى وكفاءة القائمين عليها. يضاف إلى ذلك ضرورة ترشيد النفقات العامة، فكثيراً ما كان يردد المقريري أن هذه المكوس - الضرائب الظالمة - مع عدم مشروعيتها من حيث الأصل فإنها لا تنفق في المجال الصحيح لها. وبالتالي فالظلم والجور والخطأ لحقها من جانبيها؛ الجباية والتحصيل، والإنفاق والصرف.

٤- وأخيراً ضرورة الإصلاح النقدي، حيث إن السياسة النقدية السائدة كانت في نظر المقريري بالغة السوء والاختلال وأنها مسئولة مسئولة رئيسة عن تردى وتدهور الأوضاع القائمة، ومن ثم كان لابد من إصلاحها. وقدم في ذلك سياسة مفصلة طرحها في كتابه إغاثة الأمة [ص ٤٧ - ٨٦]. وقد أشرنا إليها سلفاً.

المحتويات

مقدمة.....	٥
الفكر الاقتصادي الإسلامي في مرحلة النشأة.....	٧
ال خليفة العادل عمر بن عبد العزيز.....	٤٧
في الفكر الاقتصادي الإسلامي - الجويني وسياسات الموازنة العامة.....	١٠٣
التقدم: قواعده وإدارته . قراءة معاصرة في فكر الماوردي.....	١٣٣
من عناصر الفكر الليبرالي عند الماوردي.....	١٨٥
ابن حزم وفكره الاقتصادي «٤٥٦.٣٨٤هـ/١٠٦٤.٩٩٤م».....	١٩٩
أبو إسحاق الشاطبي وفكره الاقتصادي «٧٩٠هـ/١٣٨٨م».....	٢٢٩
الفقه والاقتصاد عند ابن تيمية.....	٢٧٥
من عناصر الفكر الليبرالي عند المقرئزي.....	٣٣٧